LA VIE SPIRITUELLE

★

LE SENS DES ÉTUDES

FOI ET INTELLIGENCE

B. BRO . . . . . Des raisons d'étudier.

M.-J. NICOLAS . . . . . L'amour chrétien de l'étude.

J. HAMER . . . . . Étude et Apostolat.

J.-H. NICOLAS . . . . La Théologie et les théologies.

L.-B. GUÉRARD DES LAURIERS . . . Échec ou réussite d'un effort théologique.

Un homme d'étude.

ÉDITIONS DU CERF

OCTOBRE 1960

LA VIE SPIRITUELLE

paraît le 1er de chaque mois

COMITÉ DE DIRECTION :

A. PLÉ, B. BRO, O. P.

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements partent de janvier, avril, juillet et octobre

	La Vie Spirituelle seule	Avec Supplément trimestriel	Supplément seul
Un an.	13 N. F.	21 N. F.	10 N. F
Six mois	6.50		
Étranger	15 N. F.	24 N. F.	11 N. F
Belgique, 40, av. de la Renaissance, Bruxelles.	165 F. B.	265 F. B.	120 F. B
Suisse, Ed. du Cerf, C.C.C.F. 2311, Genève . .	17 F. S.	28 F. S.	12,50 F. S

LE NUMÉRO (FRANCE ET ÉTRANGER) : 1.80 NF

CHÈQUE POSTAL :
EDITIONS DU CERF, PARIS 1436-36

VOUS DONT L'ABONNEMENT EST TERMINÉ,
POUR VOUS ÉVITER LA FORMULE CONTRE REMBOURSEMENT
(VÉRIFIEZ LA BANDE D'ENVOI),
VEUILLEZ VOUS RÉABONNER IMMÉDIATEMENT
MERCI

Abonnement spécial
pour les religieuses contemplatives :
8 N. F.

★

Adresser la correspondance à

ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e. INV. 30-5

PUBLICITÉ LECOMTE, 24, BOULEV. POISSONNIÈRE, PARIS-IXe
TÉL. TAItbout 82-74, 52-39.

42e ANNÉE — N° 465 T. CIII — OCTOBRE 1960

LA VIE SPIRITUELLE

Octobre 1960
N° 465

Que peut-il dire celui qui parle de Vous ?
Et pourtant, malheur à ceux qui se taisent de Vous,
Car, en parlant, ils sont muets.

Saint Augustin.

Et que nous reste-t-il à faire, sinon à annoncer les sublimités de Dieu, en balbutiant ?

Saint Thomas d'Aquin.

Dans la ferveur de sa foi, le chrétien aime la vérité qu'il croit; il la tourne et la retourne en son esprit; il l'embrasse, en cherchant tant qu'il peut des raisons à cette cogitation et à cet amour.

Saint Thomas d'Aquin.

... dans une nuit plus aimable que l'aube.

Saint Jean de la Croix.

Dans l'impuissance où nous sommes d'annoncer la profondeur de notre salut, nous sentons qu'il nous est bon d'être écrasé. Jamais, en effet, l'on est plus près de connaître la vérité, même si l'on a beaucoup progressé dans les choses divines, que lorsqu'on comprend qu'elles restent toujours à découvrir.

Saint Léon le Grand.

Aristote, à qui l'on demandait où il avait tellement appris, répondait : « Dans les choses qui ne savent pas mentir. »

Saint Thomas d'Aquin.

Il y a plus ès livres de Notre Seigneur que ès vôtres.

Sainte Jeanne d'Arc.

SOMMAIRE

LE SENS DES ÉTUDES

FOI ET INTELLIGENCE

Il est étonnant de voir comme nous avons peu de courage pour réfléchir sur ce qui constitue nos tâches principales. Par exemple pour les laïcs, quand ils acceptent d'en rester à une inculture grave en matière de foi, sans même y voir une défaillance coupable de leur part. Ou pour les clercs, quand trop souvent ils se contentent, pour parler des mystères de Dieu, d'inutiles abstractions ou de prophétisme facile.

Ne croyons pas que la foi soit affaire d'illumination, sans objet. Si Dieu s'engage en se révélant, c'est pour dire quelque chose, et il attend, sans doute, que nous ne tenions pas pour rien ce qu'il dit. La parabole des talents nous a assez avertis. Encore faut-il apprendre à écouter et accepter les nécessaires purifications de l'intelligence. Pourquoi admettons-nous qu'il n'y a pas de vie chrétienne sans renoncement de la volonté, et refusons-nous pratiquement l'ascèse de l'intelligence?

Ainsi on ne s'étonnera pas que toute cette année, consacrée à la vie de la foi, commence par ces réflexions sur le sens de l'étude, pour tout chrétien.

Et pour ceux dont l'étude est le devoir d'état... Étrange que cette étude ne paraisse pas avoir plus d'obligations morales. Les querelles de théologiens l'ont trop souvent montré dans l'histoire de l'Église. La recherche de la vérité n'aurait-elle pas valeur éducative?

« *Les petits ont demandé du pain et il n'y a eu personne pour le leur rompre.* » *Par une admirable délicatesse, Dieu nous a rendu capables de transmettre son message. Mais un jour des comptes peuvent nous être demandés. Aurons-nous, tous, vraiment pris au sérieux ce labeur de l'étude?*

Et quel meilleur témoignage pouvons-nous apporter aux hommes que cette ferveur à étudier?

Il n'y a pas de repos pour l'intelligence qu'elle n'ait trouvé un peu plus de lumière. Et nous savons bien que celui qui accepte de chercher respecte mieux sa foi que celui qui s'empresse de fuir les questions qu'il rencontre. Le sérieux de notre étude n'est peut-être pas la moindre des preuves que nous croyons vraiment avoir, par la foi, commencé une vie « éternelle ».

B. BRO, O. P. — DES RAISONS D'ÉTUDIER 237

M.-J. NICOLAS, O. P. — L'AMOUR CHRÉTIEN DE L'ÉTUDE .. 257

J. HAMER, O. P. — ÉTUDE ET APOSTOLAT 265

J.-H. NICOLAS, O. P. — LA THÉOLOGIE ET LES THÉOLOGIES 277

L.-B. GUÉRARD DES LAURIERS, O.P. — ÉCHEC OU RÉUSSITE D'UN EFFORT THÉOLOGIQUE. 302

UN HOMME D'ÉTUDE, SAINT THOMAS D'AQUIN 326

CHRONIQUES

P. PIRNAY, S. J. — LA VIE RELIGIEUSE ACTIVE, UN LIVRE NOUVEAU 331

P. BLANCHARD. — LE LIVRE DE L'AMOUR 334

LES LIVRES 339

H.-CH. CHÉRY. — LES DISQUES RELIGIEUX 341

Des raisons d'étudier

> Il est difficile de n'y pas entrer — dans la théologie — quelque vérité qu'on traite, parce qu'elle est le centre de toutes les vérités.
>
> PASCAL,
> *Entretien avec M. de Saci*, fin.

Qu'on le veuille ou non, nous sommes tous amenés à prendre position en face de Dieu. Ne serait-ce que pour l'ignorer ou le refuser. Poser question sur la lumière c'est déjà avoir au moins reconnu qu'elle pose question; évincer la réponse, c'est admettre qu'elle nous dépasse. L'étude et la théologie n'auront pas pour prétention de faire croire à l'homme qu'il est maître de la lumière. Mais elles lui apprendront la nécessité de cette lumière et lui montreront pourquoi il peut accepter celle qui lui vient d'en haut.

Faut-il gémir sur le perpétuel retard des clercs à être « de leur temps » et à déceler les véritables inquiétudes de ce temps, faut-il s'étonner de leur naïveté à vouloir renouveler à bon compte leur métaphysique[1]... Est-il au contraire plus juste de saluer notre

1. Il y aurait beaucoup à dire sur la singulière hygiène ou morale intellectuelle que recouvre dans beaucoup de séminaires ou d'universités une soi-disante « fidélité » à saint Thomas, et autant sur la méconnaissance ou l'ignorance pure et simple que l'on accepte facilement à son égard. Peut-être est-ce déjà beaucoup que saint Thomas serve de couverture. « Il s'agissait de parer aux dangers créés par le modernisme, le néothomisme et la

époque comme une des rares périodes de convergence intellectuelle, au titre où le siècle d'Aristote fut un âge d'or pour la philosophie, les siècles de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin pour la théologie ?

Un bilan serait illusoire. Ce qui est sûr c'est que rarement la préoccupation intellectuelle fut aussi vive : éditions de textes, recherches bibliques, renouvellement de la morale, initiations théologiques et philosophiques, centres d'études, sessions pour religieuses ou laïcs, prouvent assez combien l'on a gardé le besoin et le goût de la théologie. Et si c'était nécessaire, l'incroyant rappellerait au chrétien qu'il n'est pas seul à avoir droit à cette lumière. « En attendant Godot... »

Commission biblique ont été des garde-fous. Mais il est bien clair que des garde-fous ne sont pas des réponses. » Le P. Daniélou résumait ainsi en 1946 la position qu'il assignait au thomisme (*Les orientations présentes de la pensée religieuse,* dans *Études,* t. 249, pp. 6-7). Espérons que ces orientations peuvent changer... Il n'y a certes pas de restriction au droit à n'être pas thomiste, mais il est difficile de se concéder le droit d'ignorer le thomisme, étant donné la position de l'Église à son égard. Et après tout, on voit peu de philosophies qui puissent mieux habiliter à comprendre ce que les autres veulent dire. Qu'on relise l'admirable témoignage d'Étienne Gilson, *Le philosophe et la théologie,* Fayard, Paris, 1960.

Par ailleurs, plus la foi bénéficie d'un retour intelligent aux sources de la Révélation, plus elle a besoin d'instruments notionnels critiqués et justifiés pour n'en pas rester seulement aux signes, mais pour discerner, dans les énoncés, la réalité des mystères. Et il vaut mieux alors savoir de quelle philosophie on se sert... Une meilleure réflexion sur la relation, la causalité ou la personne n'a jamais desservi la théologie de la Trinité, des sacrements ou du mystère du Christ. Et l'on peut même penser qu'un des critères décisifs pour qu'une philosophie puisse être assumée en théologie (et être dite « chrétienne ») est son aptitude à nous donner un certain nombre d'idées purifiées de toute potentialité (c'est-à-dire de tout ce qui reste lié aux modes imparfaits de notre expérience), et donc son aptitude à lire la différence entre ce qui est l'essentiel de la réalité en question et ce qui ne résulte que des limites de notre expérience humaine. (Pensons, par exemple, aux analyses de la miséricorde, de la justice, de la durée pour parler de Dieu avec respect... ou des idées de signe et de cause pour les sacrements, de peuple et de corps pour l'Église, etc.) S'opposer au nom de la Bible à l'effort d'une théologie spéculative, vient souvent d'une vue sommaire et préjudiciable à la théologie. Trop de simplismes sont mis sur le compte de la théologie sous prétexte de Bible ou de liturgie, et ne soyons pas dupes, les scolastiques de l'image ne sont pas moins factices que celles du concept, et hélas, plus faciles à élaborer...

Les difficultés.

La nécessité permanente de l'étude ou l'exceptionnelle reviviscence actuelle de la théologie ne sont pas sans rencontrer des difficultés. Pour être bref, on peut les résumer autour de deux constatations.

La méfiance de la raison. De tout temps, on a été extrêmement habile pour couvrir, en théologie, par d'excellents alibis, un certain refus des instruments propres à l'esprit : les concepts. L'anticonceptualisme est chronique dans l'Église, et toujours sous d'excellentes raisons. Piété, dévotion, respect de la transcendance du mystère sont toujours bons pour servir de prétexte au refus de la réflexion. Les « retours aux sources » eux-mêmes, un soi-disant respect de la Bible ou une certaine défense de la pensée patristique servent d'argument pour justifier cette méfiance de la vie spéculative, de l'analyse et du conceptuel. Mais en réalité, au lieu d'être une véritable condamnation des illusions de la dialectique et du faux abstrait, au lieu de se faire au nom d'une véritable soumission à la lumière de foi, ce refus des idées couvre trop souvent paresse, et penchant pour le plus facile, c'est-à-dire pour ce qui est *plus proche du domaine de notre sensibilité.* C'est normal, notre esprit ne peut pas ne pas désirer le sensible. Alors au nom du retour à la Bible, ou de toute autre option, on se réfugie dans le poétique, le psychologique et le descriptif. La séduction de ce qui nous est le plus connaturel joue, sous prétexte de sauvegarder le mystère. Est-ce avoir respecté Dieu ? Certains aspects des scolastiques bibliques que l'on voit naître aujourd'hui, ou les perpétuelles renaissances de l'augustinisme, fut-il personnaliste, en feraient souvent bien douter[2].

2. Cela ne veut pas du tout dire que la théologie doive se désintéresser de la poésie ou de la phénoménologie, bien au contraire. Il faut simplement souhaiter qu'elle ne se contente pas d'évoquer là où il faut analyser... et donner de la chaleur là où on a besoin de lumière.

On doit ici relever une différence épistémologique entre philosophie et

La complexité des sciences humaines. Un autre obstacle vient non plus du refus de la raison mais des difficultés de son utilisation. Le miroir de la connaissance semble à certains jours avoir volé en éclats. La dispersion et la complexité de la recherche humaine rendent aujourd'hui plus que jamais difficile sa mise au service de la Révélation. Il est devenu banal de remarquer que l'arrivée à maturité d'une science humaine (philologie, histoire, sociologie, psychologie de l'inconscient, etc...) provoque chaque fois un accès de fièvre en théologie. Et il ne s'agit pas toujours d'une simple grippe. La multiplication des techniques intellectuelles, la nécessité de leur utilisation en théologie en augmentant les richesses nouvelles, accroissent les difficultés.

Relevons ces lignes de la revue *Diogène* lors du prix international qu'elle décidait d'établir : « Le but avoué de ce concours était d'encourager une catégorie de travaux sacrifiés et presque discrédités par le développement des études analytiques et des recherches spécialisées. Depuis plus de cinq ans déjà, *Diogène* s'efforce en brisant les cadres d'une érudition à la fois indispensable, insuffisante et dangereusement parcellaire, de restaurer le goût des vues d'ensemble dont la nécessité se fait chaque jour sentir davantage » (n° 18, avril 1957, p. 3).

« Une érudition dangereusement parcellaire... » On ne saurait

théologie : alors que description, phénoménologie, saisie poétique, etc. (cf. les Holzwege de Heidegger), sont indispensables en philosophie pour étoffer le plus possible l'expérience qui sert de point de départ à la réflexion, la théologie reçoit une expérience déjà constituée qu'elle n'a pas à trouver par ses seules forces : la foi, et tout son « dépôt » depuis Abraham. (Ceci explique peut-être la facilité avec laquelle les théologiens se dispensent parfois d'un peu de réalisme dans leur réflexion, ils peuvent toujours se justifier de faire l'économie d'une expérience réelle, puisqu'ils disposent de celle des autres.) « Hier soir, j'ai ouvert les gros volumes du chanoine Ribet sur la mystique. Il a l'honnêteté de nous apprendre, dès les premières pages, qu'il n'a jamais connu aucun des états mystiques qu'il va décrire. En somme, il se propose d'écrire un livre sur la Chine, où il n'a jamais mis les pieds, d'après les ouvrages qu'on a écrits sur ce pays. J'aime mieux reprendre sainte Thérèse, qui, elle, a fait le voyage », note Julien Green, dans *Le Bel Aujourd'hui.*

Par ailleurs, l'aristotélisme risque toujours de favoriser à tort la rigueur logique apparente au détriment d'un véritable sens des réalités en jeu.

mieux dire, tant nous semblons avoir perdu parfois la maîtrise de nos instruments de recherche. Ceci ne vient pas seulement de l'extension des champs de connaissance, mais de la manière même dont nous cherchons désormais à connaître les choses. L'homme a pris l'habitude de se retourner sur lui-même, sur sa conscience des réalités, et parfois jusqu'à tenter le suicide. Et ce ne sont plus là phénomènes exceptionnels, réservés à des « poètes maudits », mais habitude devenue instinctive pour beaucoup, quand ils abordent la vie de l'esprit.

Les fausses justifications.

A côté de ces difficultés, que l'étude théologique a en commun avec toute étude philosophique, il en est d'autres qui viennent de la façon même dont on la justifie.

La tentation est grande en effet de le faire au nom d'autre chose que l'épanouissement de la foi. En réduisant la foi à n'être qu'affaire d'obéissance et de piété, on a souvent pris l'habitude depuis Descartes (et Spinoza) de réduire l'utilité de l'étude à des motifs sociologiques. *Scopus philosophiae nihil praeter veritatem, fidei autem nihil praeter obedientiam et pietatem*[3]. Dans une telle perspective, l'étude est inutile à la foi : « On pourrait être un saint, tout en se trompant, ce sera dommage certes, mais non pas impossible. »

Eh bien, non, il faut être ici très net. Tant que l'on pense à l'étude comme à un simple approfondissement *technique* des énoncés de la foi, ou au simple service de la diffusion du message apostolique, on a trahi le vrai sens de l'étude chrétienne et la spécificité de l'ascèse intellectuelle propre au christianisme. *L'étude reste alors un luxe d'intellectuel* tout juste bon pour des

3. Si l'adage spinoziste est faux, il recouvre cependant une vérité, à savoir le statut absolument particulier de la foi. Elle est le seul cas de connaissance où la volonté intervienne à titre spécifique : c'est parce que la volonté reconnaît que le bien de Dieu est mon bien que j'adhère à cette vérité qui m'est proposée; on peut donc dire que la foi inclut soumission et attirance à l'égard de son objet.

responsables. Il faut redire que l'étude ne se fonde pas d'abord sur l'utilité d'une dialectique bonne à équilibrer les énoncés de foi, et pas plus sur l'utilité d'un exercice intellectuel pour l'occupation vertueuse de la vie (si l'étude comportait des dangers, pour certains tempéraments, elle serait plutôt bénéfique à l'acquisition des vertus). Non, ce sont les réalités vives de la foi qui exigent pour *tout* chrétien un effort de réflexion studieuse, parce que la foi ne peut pas faire autrement qu'unir Dieu tel qu'il est à l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire selon l'esprit.

Aussi longtemps qu'elles se fondent sur le seul besoin de rationaliser *l'énoncé* de foi en tant qu'humainement investigable, et non pas sur le mystère divin à pénétrer dès ici-bas, dans son obscurité même, toutes les justifications de l'étude en restent à l'accessoire.

I

L'EXEMPLE DU CHRIST

Comme toujours, c'est ici la personne du Christ qui seule peut nous montrer la vérité. L'étude pour un chrétien sera avant tout *la participation à la gloire qu'a eue Notre-Seigneur de vivre et de découvrir aux hommes la richesse de la pensée de Dieu son Père.* Dieu a voulu pour nous, comme pour son Fils, nous rendre capables du partage de sa lumière et nous faire l'honneur d'être responsables de sa pensée[4].

4. Avec quelle facilité nous pensons que cette responsabilité ne concerne que le clergé. Voici ce qu'en disait un laïc, Francis Sheed, au congrès de Rome pour l'apostolat des laïcs, en 1957 :

« Fréquemment, les incroyants sont impressionnés par la bonté, la bienveillance, le dévouement de tel catholique rencontré sur leur chemin — impressionnés à tel point qu'ils se demandent si cette perfection a quelque rapport avec sa religion. Alors ils lui demandent des explications sur sa religion. S'il répond intelligemment et de manière convaincante, alors le résultat est tout à fait bon, et la fin de l'épisode peut être que l'incroyant se fasse instruire par un prêtre. Mais s'il dit des non-sens, alors l'incroyant ne peut que partir, aussi sûr qu'avant de la bonté de ce catholique, mais convaincu que sa religion n'a rien à y faire. L'expérience semble montrer que

Quand Notre-Seigneur parle de sa doctrine il en parle comme n'étant pas de lui. Il la reçoit d'en haut, de son Père. Et il en parle comme d'*une nourriture*, c'est-à-dire comme de ce qui entretient et unifie la vie. Dieu est lumière, et si le Christ est prophète de cette lumière, c'est qu'il en vit. Il ne s'agit pas pour lui de transmettre une science séparée de sa vie, il est responsable de cette doctrine comme il est responsable de cette vie.

Ainsi en va-t-il pour nous. Nous avons cet idéal : nous n'espérons pas moins que la vision béatifique. Mais alors il s'agit de profiter de ce qui est la préparation la plus extraordinaire qui nous en ait été donnée : le message du Christ Prophète, la science du Christ. Avec celle-ci nous avons l'aménagement en régime humain de la vision de quelqu'un qui ne faisait qu'un avec le Père, qui « savait », et avait cette vision de Dieu, et pouvait en traduire la réalité dans un langage humain, communicable et retransmissible [5].

nous, laïcs, ne faisons guère découvrir la vérité à ceux avec qui nous sommes en relation. Ce qui est plus remarquable est que, dans notre faillite en ce domaine, nous ne sommes aucunement conscients de manquer à notre devoir...

« Religieusement, le laïc reste trop souvent un illettré. Avant l'invention de l'imprimerie, être illettré était à peu près universel; même les nobles, même les rois ne pouvaient pas lire; seuls le pouvaient les clercs. Dans l'ordre séculier, cette situation est dépassée. Mais dans l'ordre religieux, elle demeure, — seuls les clercs peuvent lire...

« Il n'est pas strictement nécessaire au laïc, disons-le à sa défense, de connaître la théologie. Seul l'amour est essentiel. Mais comment peut-on aimer Dieu et ne pas désirer savoir tout ce qui est possible de savoir sur lui ? L'amour fait désirer la connaissance, et la connaissance sert l'amour. Chacune des vérités que nous apprenons sur Dieu est une nouvelle raison de l'aimer. Après tout, la raison d'aimer Dieu n'est pas que nos professeurs l'aiment et nous communiquent leur amour : elle est que lui est aimable; et nous ne pouvons savoir qu'il est aimable que si nous savons ce qu'il est. L'amour devrait déborder dans les sentiments, il ne doit pas avoir ses racines en eux. L'amour n'est pas pleinement lui-même et invulnérable s'il n'y a pas aussi connaissance. »

5. On peut relever plusieurs titres précis du Christ qui fondent ceci en doctrine évangélique : Apôtre, Envoyé du Père (He 3, 1; Jn 3, 34; 5, 38, etc.); Prophète (Lc 13, 33); Témoin (Ap 1, 5; 3, 14); Vérité (Jn 14, 6); Maître et Docteur (Mt 23, 8 et 10); Lumière (Jn 3, 19; 8, 12, etc.); Étoile radieuse (Ap 22, 16).

Voir aussi les textes si explicites : 1) sur l'autorité du Christ enseignant :

Croire *au* Christ, c'est aussi croire *le* Christ. C'est croire ce qu'il a dit : c'est-à-dire ce qu'il a vu de son Père. C'est rejoindre par la « discipline » humaine le Christ comme maître et premier témoin de la science qui fonde notre foi. Tel est le lieu de notre étude et la raison de sa dignité.

II

LA PURIFICATION DE LA FOI

Ce serait une illusion de penser que la foi est une adhésion à un monde qui nous resterait fermé jusqu'à la vision béatifique. L'objet de la foi est le même que celui de la vision : Dieu. Et il n'est pas d'autre « sujet » pour l'étude théologique. La foi est la pédagogie qui nous approche de Dieu, elle est l'apprentissage terrestre de la vision. Le témoignage unanime des Pères de l'Église, de saint Augustin à saint Jean de la Croix, nous montre que pour eux cet apprentissage est conçu comme la prise de possession progressive de notre esprit créé par la lumière incréée. Il ne s'agit pas d'attendre, comme si la mort seule allait inaugurer cette possession : la foi est la vie éternelle véritablement commencée.

Or cette prise de possession, cette « invasion », peut-on dire, implique essentiellement une purification. Le combat instauré par le Christ entre les ténèbres et la lumière est aussi réel pour chacun de nous qu'il le fut pour les pharisiens. Saint Jean dans les chapitres 5 à 8 de son Évangile en montre assez l'âpreté et l'enjeu... La lumière de Dieu partagée dans la foi exclut nécessairement certaines erreurs qui seraient funestes à notre sanctifica-

Mt 7, 28-29; Mt 13, 53-58; Jn 8, 12-14; 2) sur la conscience que Notre-Seigneur a du rapport exceptionnel qui le lie à l'origine de sa science : Mt 11, 27; Jn 5, 32; Jn 6, 46; Jn 8, 38, etc... On peut se reporter à Dom H. Dueseerg, *Jésus, Prophète et Docteur de la loi*, Casterman, 1955; et surtout à F. Gils, *Jésus, Prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain, 1957. On sait l'attention de l'Église à ne rien diminuer de la plénitude de cette science du Christ (cf. Denz. 2183-2185) et l'admirable sobriété et harmonie des raisons qui font apparaître la richesse et la cohérence de cette science du Christ (cf. *Somme théol.*, III^{a}, qu. 9, art. 2 et qu. 10, art. 4).

tion et incompatibles avec elle. Il est certains points où le chrétien ne doit pas explicitement s'égarer.

Mais cette purification ne peut pas se faire sans nous. L'exemple des pharisiens est on ne peut plus significatif. Leur crispation dans l'erreur se maintient au nom de motifs religieux, et de théories apostolique et doctrinale. Leur réaction originelle contre l'étroitesse et l'intégrisme essénien n'était pas sans vérité. Or nous voyons que le Christ ne leur propose pas le passage à une autre vérité, plus haute, sans leur consentement actif. C'est le secret même de toute la pédagogie de Dieu dans nos vies. Le moyen majeur de cette pédagogie est ce que l'on appelle les « purifications passives ». Or toute proposition divine qui se présente dans une purification passive *réclame un consentement actif* de la part de l'âme.

Ainsi s'explique la fonction de l'étude dans la vie de foi : *tout chrétien a besoin d'étudier dans la mesure où Dieu lui demande de collaborer activement à la purification passive de son intelligence*. N'arguons pas du cas des non-intellectuels : la simple écoute du sermon de son curé est pour le rustique, consentement actif à la lumière... et Dieu sait que cela peut être passif ou purifiant, selon les cas. « Dieu nous invente avec nous. » Cette loi universelle de l'action divine a valeur ici plus qu'ailleurs : Dieu est esprit, l'homme est esprit. Au principe même de toute personnalité, nous trouvons ce pouvoir d'ouverture active à la lumière, ou de fermeture. Tout dans la vie humaine provient de là, et spécialement la liberté. Et c'est exactement à ce point, où la foi atteint notre esprit, que Dieu nous propose cette coopération à son œuvre par l'étude. Dieu nous fait l'honneur d'être responsable de notre devenir spirituel, en nous rendant capable de répondre à cette œuvre purificatrice de sa lumière en nous.

Cette justification de l'étude est, croyons-nous, la seule qui puisse prétendre être universelle. Mais, attention, elle perd son sens dès qu'elle n'est plus entendue comme relative à cette purification de l'esprit. Celle-ci n'est que l'exigence divine de la vie éternelle, commencée dès maintenant dans la foi.

Bien sûr, il ne s'agit pas de dire que la connaissance surnaturelle de foi progresserait d'abord par l'étude. Non, c'est le don

libre de Dieu, la grâce qui, formellement et positivement, est source de tout progrès théologal. *Mais, de même que la grâce n'envahit la volonté que si l'on y consent activement par la mortification, que si l'on s'y prête, de même la grâce n'envahit l'intelligence que si l'on y consent activement par un certain effort intellectuel.* Cet effort ne sera pas cause formelle du progrès, mais bien sa condition inéluctable. L'on n'oserait pas dire que l'on va au-devant de la croix, mais on peut dire qu'il faut aller au-devant de l'étude, et de l'effort qu'elle postule, en sachant alors reconnaître la souveraine délicatesse d'un Dieu qui ne veut pas se révéler sans que nous y ayons part.

Et l'orgueil des intellectuels...

L'orgueil intellectuel n'est certes pas moins répandu que la paresse. Il est sûr que l'étude peut facilement contribuer aussi à dérégler la vie de l'esprit.

La raideur de trop de « Herr Professor » dans toutes les universités et collèges du monde le prouvent assez. « Le poisson pourrit par la tête », dit un proverbe norvégien. Les fausses justifications de l'étude finissent toujours par créer des déséquilibres graves. On ne peut pas espérer que la conduite pratique de son action reste droite si le but est dévié. La fin règle l'action. C'est pourquoi on doit être doublement attentif à la fin poursuivie au nom de l'étude théologique. Or cette fin ne restera rectifiée que si l'étude personnelle n'a pas pour but une œuvre à faire, à fabriquer, mais bien nous-même, notre propre « cœur » à purifier et faire croître en lumière divine.

On doit ici toujours bien discerner l'intention profonde de l'étude (l'approfondissement de la foi), de l'œuvre qui souvent la motive, but plus ou moins immédiat à réaliser (cours ou conférence à faire, sermon, commentaire pour un cercle d'Action catholique, article pour une revue, catéchisme, etc...). Dans l'effort d'étude, l'*opus artis*, l'œuvre à réaliser ne doit intéresser *que dans la mesure où l'on a responsabilité pour les autres*. La véritable

étude est faite d'une longue et permanente incubation, et non du tempo précipité des « choses à faire[6] ».

L'étude ne reste chrétienne que si la réalité que l'on cherche à connaître garde la primauté sur tout souci de fabrication intellectuelle, sinon on transforme la théologie en une forme des Beaux-Arts[7]. L'on comprend alors pourquoi tant d'esprits restent réfractaires à l'intellectualité dans l'Église. Il y aurait du vrai dans leur résistance, si le but de l'étude n'était plus d'abord notre assimilation spirituelle à l'objet divin.

Les anti-intellectualistes.

Les anti-intellectualistes ont bien sûr raison de rappeler la primauté de la charité. Là n'est pas la question. Car cette assi-

6. On ne redira jamais assez qu'il ne s'agit pas d'abord de posséder la vérité, mais de *se laisser posséder* par elle. Ce que des auteurs profanes, Heidegger pour le problème de l'être, Malraux pour la recherche de la beauté, par exemple, ont si vivement rappelé, trouve en théologie une application décisive. Qu'est-ce à dire que la théologie est une science « subalternée » ? Sinon qu'elle demande une perpétuelle conversion, un « renversement », ce n'est pas nous qui fabriquons la lumière et qui nous donnons nos principes.

« ... La clé de l'œuvre de saint Thomas dont le même *renversement* est l'ultime *intention*. Il consiste à passer du point de vue de la saisie « de l'absolu » par l'esprit humain à celui de la saisie de l'esprit humain « par l'absolu »...

« Aller jusqu'au bout de l'effort pour coïncider avec l'intention foncière de n'importe quel penseur — fut-il athée — c'est découvrir l'évidence de la communication de l'être. Impossible d'écouter jusqu'au bout n'importe quel homme, sans « renverser les termes du problème », sans consentir à « être saisi », dans l'acte même d'écouter, par l'absolu. En effet, dès que j'écoute un autre, je commence à me laisser saisir par l'absolu, dans l'acte de communion, que commence de nouer entre nous mon attention à l'autre... » (A. Hayen, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, 1957, pp. 20-25).

7. La nécessité des examens et des systèmes de vérification scolaire n'est certes pas à mettre en cause pour les études ecclésiastiques. Mais à voir comment se fabriquent bien des dissertations, des thèses de doctorat, etc., et quel en est finalement le but... on comprend mieux ce que saint Thomas veut dire quand il écrit de l'enseignement qu'il ne relève pas forcément de la vie contemplative, mais très souvent de la vie active ! Qu'aurait-il dit de l'appétit qui gouverne, même en théologie, certaines attitudes scolaires.

milation progressive à Dieu par la charité ne peut pas se faire sans que l'intelligence ne soit simultanément reformée.

Il faut redire que toutes les grossièretés de l'intelligence résistent à la sanctification. Il n'est pas vrai que l'on puisse croître en amour divin et garder des imaginations fausses sur le mystère de Dieu et de son action. Que des saints aient pu se tromper sur des thèses théologiques libres n'implique pas du tout qu'ils aient vécu sans souci de vérité et sans une avidité croissante pour la réalité théologale.

Comment prétendre aimer Dieu vraiment, et vivre avec des idées falsifiées, par exemple sur la Providence ou la Présence réelle? Comment penser être dans la vérité, en vivant concrètement sur l'idée d'un Dieu qui « ne s'occuperait pas tellement de nous », d'un Dieu ou trop proche à la manière d'un autre homme, ou bien trop lointain? Comment croire à l'amitié de Dieu en tolérant dans sa vie des attitudes jansénistes, ou au contraire en s'endormant dans l'illusoire repos d'un quiétisme sans exigences. Tant que cette refonte de notre intelligence n'est pas activement menée, il y a obstacle volontaire en nous à la vie divine.

Les saints, intellectuellement les plus humbles à nos yeux, nous donnent au contraire une admirable leçon d'équilibre et de justesse[8]. Les vrais catéchismes du Curé d'Ars, les propos de Bernadette Soubirous, les dépositions du procès de Jeanne d'Arc en témoignent assez. Seuls, les saints ont réalisé un équilibre plénier entre nature et grâce, et ils nous donnent un exemple peu banal de soif de connaître[9]. Un Curé d'Ars répéta assez son désir de

8. A l'inverse, un théologien de métier peut tenir spéculativement les doctrines les plus sûres et pratiquement céder dans sa vie spirituelle à des tentations de déséquilibre doctrinal... L'on peut penser que saint Ignace est plus facile à absoudre de l'accusation de semi-pélagianisme que peut-être certains thomistes de stricte observance...

9. On comprend mieux à leur contact la *nécessité* de l'inspiration théologique de toute étude chrétienne. Une étude ecclésiastique qui n'aurait aucune finalité théologique ne sera plus qu'une technique, et peut risquer d'étouffer spirituellement celui qui la mène. On comprend ce que voulait dire l'Imitation : « J'aime mieux pratiquer la componction qu'en savoir la définition. » Ce n'est pas une invitation à l'obscurantisme, mais le rappel pour celui qui étudie le mystère de Dieu, d'une exigence : à savoir d'être *effecti-*

ne jamais interrompre son étude (et sa bibliothèque, contrairement à bien des assertions sur son incapacité rationnelle, prouve assez ce désir).

III

TRANSMETTRE LE MESSAGE

L'expérience de foi est comme telle incommunicable. Tout acte de foi repose sur la rencontre de deux personnes, et sur l'initiative libre de celui qui se révèle à l'autre. Ce n'est pas l'un des moindres paradoxes de la foi. Le message n'existe pour la foi que dans une Pentecôte perpétuellement actuelle. Je crois Dieu parce que je crois en Dieu qui me parle. Je crois celui qui me fait croire. Le seul motif décisif de ma foi est Dieu lui-même « qui-se-dit-à-moi ». Et ceci est incommunicable : ce fait de l'*auditio fidei*, de l'écoute de Dieu, cette relation personnelle à celui qui me parle, cet aspect subjectif de la foi n'est pas transmissible sinon, comme dit Claudel, par contagion.

Et cependant, cette rencontre se fait dans une parole, autour d'un message précis d'une vérité faite pour être communiquée, pour éclairer. « On ne cache pas une ville plantée sur la montagne. » (Ce fut sans doute si vrai pour les apôtres quand le Christ pouvait leur montrer la ville de Safad dominant tout le lac de Tibériade à mille mètres de haut.) Tout acte de foi repose sur une rencontre personnelle, véritable Pentecôte actuelle, mais il se fait toujours, et c'est le deuxième aspect inséparable de la foi, par adhésion à une Réalité, certaine, le Dieu vivant lui-même, et son dessein sur notre vie.

vement à la recherche de son objet. Jeanne d'Arc ne devait pas avoir pleinement tort de répondre aux clercs qui l'examinaient à Poitiers : « Il y a ès livres de Notre-Seigneur plus que ès vôtres. »

« ... Dans l'Histoire ecclésiastique de Bède le Vénérable, il y a l'histoire d'un savant de race écossaise qui partageait son temps entre l'étude des livres saints et le vice. L'homme peut très bien en arriver là et se leurrer lui-même jusqu'à la fin. L'histoire est curieuse » (J. GREEN, *Le Bel Aujourd'hui*).

Ce n'est pas pour rien que Dieu a choisi *la parole* pour nous rencontrer. Il n'a pas voulu que la foi soit d'abord affaire d'illumination ou d'intuition directe, mais bien qu'elle prenne vie autour d'une parole, constituant un « évangile », constituant un « dépôt ». Et suprême délicatesse de cette initiative de révélation, ce sont les hommes qui auront charge de ce dépôt : les apôtres et l'Église, pour le transmettre « afin que tous croient ».

Ainsi apparaît le dernier sens de notre étude : *travailler pour que le message du Christ soit compris sans altération.* Non seulement la théologie doit nous introduire dans une appréhension personnelle du mystère, mais elle a charge de purifier, de coordonner et de défendre ce dépôt de vérités divines confiées aux hommes. Chaque culture, chaque civilisation est une source de renouvellement, de questions posées par l'humanité à la vérité. Il faudra discerner l'essentiel, faire apparaître la hiérarchie, « ce qui convient dans tous les cas et toujours à tous les individus », et pour cela recommencer, à chaque moment de l'histoire, la critique du langage et des idées qui véhiculent la vérité.

La miséricorde et l'esprit.

Nous retrouvons ici le réalisme que devrait toujours avoir l'étude théologique. Nous avons vu plus haut que celle-ci visait essentiellement notre purification, c'est terriblement réel ; ici sa seconde tâche ne l'est pas moins, pour deux motifs. D'abord par la miséricorde qui y préside. Les hommes ont besoin de soutien dans leur foi, leur plus grande misère est finalement de « ne pas savoir ». *Les petits ont demandé du pain et il n'y a eu personne pour le leur rompre* (Lm 4, 4)[10]. Chacun de nous aura des

10. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y aura pas des moments où les moyens de l'étude ne devront pas être sacrifiés à d'autres miséricordes. On connaît l'épisode de Palencia dans la vie de saint Dominique. Il vend tout ce qu'il a, jusqu'à ses manuscrits : « Je ne veux pas étudier sur des peaux mortes, lorsque des hommes meurent de faim! » (Cf. les détails historiques dans

comptes à rendre sur ses négligences et sa paresse à faire apparaître devant ses frères le pourquoi de son adhésion à la foi chrétienne. La tâche est partout assez urgente pour que le devoir de l'étude ne reste pas abstrait [11].

Une deuxième raison le rend très concret. Pour correspondre à la pensée de Dieu, il faut transmettre son message comme le Christ l'a fait, c'est-à-dire le plus possible dans la mentalité même de celui à qui l'on s'adresse. La parole de Dieu s'est faite le plus semblable à ce qui est dans l'esprit de l'auditeur, hormis le péché et l'erreur. Le Verbe de Dieu s'est fait chair. La proximité de chaque dialogue de l'Évangile de saint Jean par exemple nous montre assez ce que cela veut dire, au niveau de la doctrine.

Il ne s'agit pas ici de médire avec facilité du langage théologique. Il est facile de refaire du Rabelais ou du Molière avec toute science. La légitimité d'un vocabulaire technique n'est pas plus à mettre en cause pour la théologie que pour l'électronique. Mais ce qui est vrai, c'est qu'on en a jamais fini avec le souci réel du langage des hommes. Il ne s'agit pas seulement des mots, mais beaucoup plus profond de tout l'imaginaire que drainent les mots, toutes les sédimentations plus ou moins mouvantes de la géologie intellectuelle. Rien de cela n'est indifférent à la parole de Dieu, à son étude. On ne peut prétendre être vrai sans avoir le souci de ces couches vivantes ou mortes de l'imagination humaine. On ne peut dire vrai sans respecter le réseau de relations qui constitue l'échange spirituel d'une époque. Encore une fois, ce n'est pas là

M.-H. Vicaire, *Histoire de saint Dominique*, Paris, 1957, t. I, pp. 75-79.) Les conciles de Paris et de Rouen en 1213-1214 interdiront aux religieux de s'engager par serment ou sous menace d'anathème à ne pas vendre les livres de la communauté pour les pauvres, car vendre pour donner est l'une des œuvres principales de miséricorde. Et les faits ont assez prouvé dans l'histoire des universités ecclésiastiques que le jour où elles n'ont plus de soucis apostoliques, la vérité même de l'enseignement risque d'en pâtir sérieusement.

11. « La philosophie est la servante de la théologie, c'est entendu. (Marie est bien la servante du Seigneur.) Mais que la servante ne querelle point la maîtresse et que la maîtresse n'objurgue point la servante. Un étranger viendrait qui les mettrait rapidement d'accord » (Ch. Péguy. *Note conjointe sur M. Descartes*).

du tout une trahison de la transcendance du mystère, bien au contraire, c'est souci d'en ménager la vérité subjective : c'est-à-dire la façon dont l'auditeur peut, ou ne peut pas, saisir le mystère. Il n'est pas question d'accuser saint Matthieu ou saint Paul de trahison pour avoir respecté le sémitisme de leurs catéchumènes, et Notre-Seigneur a su écouter Zachée, la Samaritaine ou Nicodème avec assez d'attention pour que nous ne nous croyions jamais en droit d'être quitte de cette attention. On sait en effet de quelle illusion nous sommes capables en ce domaine du langage clérical.

Un langage vrai.

Bien des monastères ou des réformes religieuses du siècle dernier nous en ont donné un exemple dans leur effort plus touchant qu'efficace en matière d'art religieux.

Le goût « gothique » du costume ou de l'habitat en redonnant l'impression du « passé » faisait croire que l'on avait un peu plus accédé au surnaturel. Or ce qui est vrai en art l'est encore plus dans la recherche de la vérité. Il n'y a qu'un moyen de rejoindre l'éternel, c'est d'être actuel. Les avatars de chaque « ressourcement » le rappellent. Ce n'est que l'actuel le plus vrai, le plus simple qui donne accès au spirituel vivant, sinon on risque fort de prendre pour surnaturel ce qui n'est que sa reconstitution humaine. Le point de départ de toute théologie est la foi *actuelle* de l'Église, et non telle époque arbitrairement choisie. Celui qui étudie pour transmettre le message de l'Église devra non seulement recevoir ce message, mais aussi être suffisamment libre de préjugés pour déceler dans le langage de son temps l'attente et les questions que l'Esprit de Dieu lui propose[12].

L'exemple le plus prestigieux de cette attention au langage et à tout l'univers mental d'une époque nous a été donné par les

12. « Une grande philosophie n'est pas celle contre laquelle il n'y a rien à dire. C'est celle qui a dit quelque chose... Une grande philosophie n'est pas celle qui rend des arrêts. C'est peut-être celle qui rend des services. C'est en tout cas celle qui introduit des instances... » (Ch. Péguy).

apôtres eux-mêmes. Passer du monde hébreu au monde grec avait de quoi les effrayer. Et pourtant, qui oserait dire que l'univers grec les ait desservis, ou qu'ils n'aient pas réussi ce passage, le premier de la longue transmission du dépôt évangélique ?

Non seulement l'étude apprend pauvreté et purification intérieures quand elle reçoit de Dieu la lumière, mais aussi quand elle écoute le langage des hommes pour y déceler les harmoniques préétablies par Celui qui décide de sa diffusion. Après tout, le premier bénéficiaire de ce dépouillement est bien celui qui étudie lui-même puisqu'il sera entré grâce à la « communicativité » de l'esprit en possession d'une insondable richesse : venue de Dieu et de ses frères.

★

Que nous le voulions ou non, la lumière quand elle vient de Dieu ne peut pas ne pas purifier. Que nous acceptions ou non, Dieu nous a proposé d'entrer au service de son message. Purification de la foi et transmission de l'Évangile requièrent une étude acharnée. Le bilan théologique de notre temps sera-t-il positif ou négatif ? nous ne le savons... Mais nous pouvons pour chacun de nous faire examen de conscience sur ce qui s'oppose à une vraie vie d'étude.

En effet, ce qui dans notre époque peut fortement nous aider est en même temps ce qui souvent peut le plus s'opposer à la vie studieuse. Jamais l'information et l'opinion n'ont eu telle part dans la vie intellectuelle. Nous sommes constamment provoqués à une ouverture de l'esprit. Mais force est de reconnaître que cette provocation peut aussi bien être source d'attention aux autres et de respect plus intelligent de la réalité qu'occasion supplémentaire de relativisme et d'abêtissement. Le goût du silence et le vrai sens des choses se perdent dans la fébrilité curieuse où l'essentiel est vite noyé.

Par ailleurs, la recherche du sensible nous prend tous. Les épopées esthétiques, l'invasion d'une littérature d'imagination gouvernent, que nous le sachions ou non, nos attitudes mentales.

Certes, ce n'est pas sans bénéfice. Nous apprenons plus vite les limites de toute dialectique, et admettons qu'il est légitime d'avoir plusieurs voies d'accès à une même réalité. Ce n'est pas étonnant que la Bible et la diversité de ses genres littéraires aient retrouvé audience en ce temps. Mais est-ce à dire qu'il ne faille pas doublement réapprendre la valeur du raisonnement ? Certains techniciens des sciences « exactes » ont-ils toujours tort quand ils font remarquer de quels cartilages nous nous contentons pour des choses sérieuses...

Savoir raisonner vraiment. Comme pour la prière, y tendre, ne pas y prétendre... La modestie d'un saint Thomas sur ce point est parlante! Il était reconnaissant à ceux qui, par leurs objections, l'obligeaient à plus de rigueur. Il savait de quel effort se paye l'étude[13], et qu'il y a un « martyre » du studieux, un témoignage et une ascèse, à la dimension même du but à atteindre. La magnanimité n'est pas pour lui la moindre vertu de celui qui veut être simplement fidèle à sa foi, à la lumière de sa foi.

La rencontre de certains êtres qui souffrent et portent la croix

13. Les laïcs donnent souvent aux clercs une leçon de courage intellectuel quand ils font preuve pour des tâches profanes d'une ferveur bien plus grande que l'étudiant ecclésiastique n'en a pour ses études. Certes, le coefficient d'aptitude pédagogique n'est sans doute pas plus élevé chez les professeurs de science sacrée que chez les responsables de science profane, et il est évident qu'on est, ici comme là, toujours en retard, et de combien, sur l'idéal de l'enseignement. Mais il est étonnant d'entendre les plaintes d'étudiants ecclésiastiques, comme si tout métier n'avait pas un apprentissage pénible, et comme si l'étude sacrée n'était pas privilégiée de pouvoir donner un sens à son ascèse. L'on ne voit pas pourquoi elle serait dispensée de cette ascèse. Il y a une morale de l'étude qui doit trouver son sens en vie théologale. Répétons la nécessité de cette purification intellectuelle, très différente selon les tempéraments : purification de la curiosité chez les avides, par l'obligation à la rigueur et l'asepsie du raisonnement; l'obligation au travail et à l'attention chez les lymphatiques, qui ne se prêteraient pas d'eux-mêmes à la recherche.

Les expériences, multipliées ces années-ci, de sessions d'études pour religieuses ont assez montré le bienfait unique pour des tempéraments féminins de cette éducation intérieure de l'étude. Ce n'est pas là la moindre aide d'une pédagogie apte à mener à la maturité. (Cf. entre autres les excellentes remarques de Sœur Jeanne d'Arc, *La place de l'étude dans la vie religieuse féminine,* dans l'ouvrage collectif : *Formation doctrinale des religieuses,* Éd. du Cerf, 1954, pp. 13-64.)

ne nous fait pas forcément partager la croix qui reste un secret entre eux et Dieu ; mais cependant cette rencontre nous ouvre un peu plus le cœur et nous invite à être disponible. De la même façon, le témoignage d'un saint Augustin ou d'un saint Thomas n'est pas limité à ce qu'ils ont dit ; et leur rencontre nous confirme dans une immense confiance en la lumière de l'esprit, reçue de Dieu. C'est possible d'accéder à la lumière, ils nous le prouvent. Ils nous disent aussi de quel prix s'achète cet accès. Et des témoins récents du labeur de l'étude, tel le P. Lagrange, nous ont de nouveau appris que si le Christ avait accepté le martyre pour rendre témoignage à la vérité (c'est la raison majeure de la Passion pour saint Luc), il nous était à chacun proposé de poursuivre ce témoignage.

Fr. Bernard Bro, O. P.

QUELQUES TITRES

É. Gilson : *Introduction à l'étude de saint Augustin,* Paris, 2e éd., 1943.
M.-D. Chenu : *Saint Thomas d'Aquin et la théologie,* Paris, 1959.
Les deux plus grands témoignages rendus à la fécondité de l'étude dans l'histoire de l'Église.

M.-D. Chenu : *La théologie est-elle une science ?* Fayard, 1957.
Ch. Journet : *Introduction à la théologie,* Desclée de Br., 1947.
É. Gilson : *Introduction à la philosophie chrétienne,* Vrin, 1960.
M.-J. Congar, art. « Théologie », dans le *Dict. de Théol. Cath.,* XV, col. 398-502.
R. P. Mennessier : *Saint Thomas d'Aquin,* Aubier, 2e éd., 1957.
Les meilleures introductions à l'étude théologique.

Formation doctrinale des religieuses, ouvrage collectif, Sœur J. d'Arc, P. Lucien-Marie, P. Motte, P. Liégé, P. Plé, etc. Cerf, 1954.
Philosophies chrétiennes, Recherches et débats, cahier n° 10, Fayard, mars 1955.

Le « Grand Juvénat » selon l'esprit et les directives du Saint-Siège, par E. Gambari, s.m.m., dans *Supplément de la La Vie Spirituelle*, n° 54, 15 septembre 1960.

Sur différents problèmes de l'enseignement et de la recherche théologique.

É. Gilson : *Le philosophe et la théologie*, Fayard, 1960. — *Étienne Gilson : philosophe de la chrétienté*, ouvrage collectif, Cerf, 1949.
H. Bars : *Maritain en notre temps*, Grasset, 1959. — *Jacques Maritain, son œuvre philosophique*, ouvrage collectif, Desclée de Br., 1948.
H.-D. Gardeil : *L'œuvre théologique du Père Ambroise Gardeil*. Le Saulchoir, Étiolles, 1954.

Des cheminements actuels d'hommes fidèles à l'étude.

Dans l'œuvre de saint Thomas, on trouvera de très nombreuses réflexions sur l'étude et la théologie. Des chapitres entiers de son œuvre y sont consacrés, tel le commentaire du *De Trinitate* de Boèce, qu. 2. Renvoyons en particulier aux passages suivants : IIª IIæ, qu. 166 : *sur la vertu de studiosité;* — IIª IIæ, qu. 181, art. 3 : *sur l'enseignement;* — qu. 188, art. 5 : *sur l'étude et la vie religieuse;* — enfin IIIª, qu. 42 : *sur l'enseignement du Christ*, et surtout la première question de la *Somme théologique* et tout le *Traité de la foi*, IIª IIæ, qu. 1 et ss.

L'AMOUR CHRÉTIEN DE L'ÉTUDE

Ces pages s'adressent à tous ceux qui aiment l'étude ou dont c'est la profession et la vocation d'étudier. Mais à nos yeux, cela veut dire que d'une certaine manière elles concernent tout chrétien, car il n'est pas de vie humaine, et à plus forte raison de vie spirituelle, qui ne comporte une certaine application de l'esprit à la vérité. Voilà pourquoi il nous a paru utile pour tous de commenter quelques pages que saint Thomas consacre à l'amour chrétien de l'étude, c'est-à-dire dans son langage à la vertu de « studiosité [1] ».

I

L'effort intellectuel, matière propre de la vertu de studiosité

En parlant de la vertu chrétienne de l'étude — ou studiosité — j'entends parler de l'amour de l'étude, de l'application à l'étude. En latin, cependant, le mot *studium* et son dérivé *studiositas,* ont une signification plus générale que l'application à la vie intellectuelle. Je vais vous en donner un exemple. Dans les Constitutions des Frères Prêcheurs, il est écrit : « Tout le monde sait depuis les débuts de l'Ordre qu'il a été institué pour la prédication et pour le salut des âmes. C'est pourquoi notre *studium* doit tendre principalement à ce que nous puissions devenir utiles à l'âme de notre prochain. » Certains traduisent : le but, l'inten-

1. IIª IIæ, qu. 166. Toutes les références de cet article sont tirées de cette question.

tion principale de notre *étude* doit être, etc... Mais d'autres, et je pense qu'ils ont raison, disent : notre application principale, notre souci majeur doit être de nous rendre utiles au salut du prochain.

« *Studium*, en effet, comporte proprement la véhémente application de l'esprit à quelque chose. » A quoi que ce soit que l'on s'applique, serait-ce, précise saint Thomas, l'argent ou le plaisir, à plus forte raison une occupation manuelle, il s'agit d'un *studium*, pourvu qu'il s'agisse d'une application intense, d'une *occupation* véritable des forces de l'homme.

L'occupation de l'homme, ce à quoi il doit appliquer son temps et ses forces, l'unité et l'ordre qu'il faut mettre en cela, le rapport à maintenir entre son être intime et son agir extérieur, c'est la matière la plus générale de la vertu de « studiosité ». On pourrait étendre celle-ci à toute une théologie (morale et spirituelle) de ce qu'on appelle aujourd'hui le devoir d'état. Cependant saint Thomas ne l'a pas fait. Il a donné comme matière principale à la vertu de studiosité la vie intellectuelle. « *Materia studiositatis proprie est cognitio.* » Pourquoi ? Notez notre définition de tout à l'heure : véhémente application de *l'esprit* à quelque chose. Quoi que ce soit à quoi je m'applique, c'est par mon esprit que je m'applique : non seulement par ma volonté, mais par mon intelligence. « L'esprit ne s'applique à rien sinon en connaissant. » Et il faut bien connaître pour bien atteindre : « Dans les domaines autres que celui de la pensée rien ne peut se faire correctement si la pensée ne l'a, à l'avance, ordonné. » Rien ne peut se bien faire qui ne soit de quelque manière dirigé et par conséquent pensé, calculé. Cela est clair pour le travail manuel. Saint Thomas ne craint pas de le dire même pour la vie de plaisir ou de lucre : « La pensée de l'homme voluptueux s'occupe de ce qui plaît à la chair. » L'avare s'efforce de gagner de l'argent, ce à quoi est extrêmement nécessaire « la compétence dans les choses terrestres ».

S'il est vrai que dans toutes les matières de l'occupation humaine, c'est d'abord par l'intelligence que se réalise l'*application* de l'esprit, il est clair que la première matière du *studium*, c'est l'effort intellectuel. « L'étude concerne premièrement la connaissance. Et par conséquence tout ce qui pour être fait a besoin de

la connaissance. » C'est ainsi, par exemple, que la vertu de *force* concerne tout ce qui coûte, c'est-à-dire à peu près tout ce qui est aussi la matière des autres vertus. Mais elle a pour objet principal et propre le péril de mort qui coûte plus que tout, qui inspire la plus vive crainte à la nature. Or, si un certain effort de l'intelligence est nécessaire à n'importe quelle occupation humaine valable, il est clair que l'intelligence elle-même, outre sa fonction directrice, a sa fin dans son propre objet qui est la vérité, que la vie de l'intelligence est par elle-même une occupation, la plus haute de l'homme, et que, par suite, la seule recherche et contemplation de la vérité, indépendamment de son utilité pour les occupations extérieures, sera la matière propre et privilégiée de la vertu de *studiosité*.

D'ailleurs quelle que soit en fait l'occupation de l'homme, s'il est chrétien, il doit s'efforcer de vivre et témoigner sa foi afin de réaliser son double amour de Dieu et des hommes. Mais cela implique un minimum d'application de l'intelligence à la Parole de Dieu. Cette application, étude au sens propre, méditation ou oraison, est une ordination de l'esprit à la *vérité,* ordination désintéressée, dans le but unique de se transformer selon elle et d'enseigner aux autres à le faire. Ainsi donc la studiosité est une vertu que n'importe quel chrétien qui me lira peut chercher à pratiquer dans sa vocation propre où elle a sa place.

II

En quoi consiste la vertu de studiosité ?

Saint Thomas, étudiant la vertu de studiosité dit qu'elle est une partie de la tempérance. Voilà qui peut sembler étonnant. Mais nous allons comprendre.

La tempérance concerne premièrement et d'abord les concupiscences et jouissances corporelles, mais aussi tout ce qui est jouissance et convoitise, même dans l'ordre spirituel. « Par ce qu'il a de corporel, l'homme désire et aime les choses corporelles dont la possession le délecte et le réjouit. Par ce qu'il a de spirituel,

l'homme désire et aime *connaître la vérité*, parce que la possession de la vérité le délecte et le réjouit. » *Ce désir de connaître la vérité*, cette *passion*, même, de la connaître, en quelque domaine que ce soit, c'est le mouvement naturel de l'intelligence. *Il faut le modérer.* (L'idée d'une *concupiscence des yeux*, d'une concupiscence spirituelle, est très profonde dans l'ascèse et dans la mystique chrétienne. Je crois bien que saint Bonaventure fait consister en cela le péché de l'Ange.)

Quoi ? Modérer l'appétit de connaître ? Et pourquoi ? Ne faut-il pas plutôt craindre son insuffisance ? Oui, il faut *d'abord* craindre son insuffisance.

Saint Thomas attribue au poids de la nature corporelle *la fuite de l'effort* nécessaire pour connaître. Cet effort est très grand. D'autant plus grand d'ailleurs, qu'il s'agit d'une connaissance plus générale, plus pure, plus éloignée des sens, plus synthétique, plus contemplative, plus créatrice aussi. Il est certain que l'attirance de l'âme vers son objet spirituel freine moins naturellement la concupiscence charnelle (encore qu'elle soit la source de bien des malaises et de bien des remords) que l'attirance du corps pour son objet et sa répugnance à servir d'instrument à la vie de l'âme ne freinent celle-ci dans son effort de connaître. La vertu consiste donc, sans aucun doute, à vaincre cette répugnance, cette paresse. Elle consiste aussi à vaincre l'incuriosité (dont ne parle pas ici saint Thomas), et qui est le manque d'appétit de l'âme elle-même pour connaître quoi que ce soit de quelque peu désintéressé. (L'honnête homme auquel le beau cause de l'ennui, travaille à se corriger, disait Ch. Maurras.) Il n'est pas bon de confondre le détachement et la passivité d'une âme, véhémentement appliquée aux choses divines, avec cette incuriosité et cette paresse.

Cependant, selon saint Thomas, le vice proprement opposé à la vertu de studiosité n'est pas la négligence ou la paresse : c'est la *curiosité*, c'est le dérèglement de la passion de connaître. Le travail intellectuel n'est pénible en effet qu'accidentellement. Ce qui est naturel, inscrit dans la nature de l'homme, c'est le besoin de connaître. Et le vice propre est de se laisser aller à cette passion d'une manière déréglée, autrement que selon sa fin et dans son ordre.

III

Comment peut-il y avoir du dérèglement dans la passion de connaître ?

L'analogie avec la tempérance ne joue pas tout à fait. La passion de connaître trouve son comble dans la Vision même de Dieu. Les biens sensibles dont on jouit par le corps ne conduisent pas à la possession de Dieu, sinon d'une manière instrumentale, comme des conditions préalables. Il n'y a pas de jouissance de Dieu par le corps. Cependant, il reste vrai aussi que la connaissance de certaines vérités doit être subordonnée à celle des principales en lesquelles réside la fin de la connaissance, et que, de plus, la joie de connaître, serait-ce Dieu, doit être subordonnée à l'objet même de la connaissance : l'intellectuel égoïste, dit saint Thomas, cherche à connaître pour la délectation qu'il trouve dans l'acte de connaître, mais alors il est à lui-même sa propre fin. Le chrétien, au contraire, cherche à connaître pour l'amour de ce qu'il connaît. Voilà le principe.

IV

Comment saint Thomas l'applique-t-il ?

D'abord il est bien entendu que, *de soi*, la connaissance de la vérité, de *toute* vérité est bonne en elle-même. Saint Thomas n'hésite même pas à concéder qu'à cet égard la connaissance sensible elle-même est bonne : « Regarder jeux et spectacles n'est pas vicieux : parce qu'il est *naturel* à l'homme de se délecter dans le fait de voir. »

(Il faut noter que saint Thomas n'en dira pas de même de la connaissance des faits absolument particuliers concernant tel ou tel — matière fréquente de la curiosité humaine — qui ne prête à aucune joie esthétique comme le fait la contemplation des spectacles.)

La connaissance de la vérité n'est pas de soi mauvaise, mais seulement dans le cas où elle provoquerait l'orgueil ou la cupidité, ou la sensualité, ou une jouissance intellectuelle égoïste. L'orgueil, il faut le reconnaître, quoique affectant la connaissance accidentellement, en naît ou l'inspire très naturellement, à cause de l'excellence que donne la connaissance à l'homme. Mais si la connaissance de la vérité, de toute vérité, est bonne en soi, il n'en est pas forcément de même de l'*application* de l'âme à la recherche ou à la jouissance de cette connaissance. Il est clair que *la rechercher* pour les motifs annexes impurs (orgueil, cupidité, sensualité, etc...) vicie le *studium*. C'est ainsi que saint Thomas résout le problème des spectacles : « La contemplation des spectacles devient vicieuse dans la mesure où elle rend l'homme plus prompt au vice : soit de lascivité, soit de cruauté, par la nature des choses représentées. » A plus forte raison en est-il ainsi de la curiosité portant sur les vices du prochain, non pour acquérir une plus juste connaissance de l'homme et mieux subvenir à ses besoins, mais « dans le but de le mépriser ou de dire du mal de lui ».

Mais l'appétit de connaître la vérité peut, selon saint Thomas, être vicié de quatre autres manières :

1. *Quand par une étude moins utile l'esprit serait retiré à une étude qui lui incombe par devoir.*

C'est fort souvent que la connaissance sensible (spectacles, faits et gestes des uns et des autres) empêche l'application aux choses nécessaires. Mais il en est de même de bien des études. Ici le devoir d'état joue son rôle. Il se peut que l'étude de la théologie soit répréhensible dans certains cas. Il se peut que la négligence en telle étude immédiatement requise soit provoquée par un appétit déréglé de connaître autre chose.

2. *Quand quelqu'un chercherait à apprendre par des voies non permises.*

Il s'agit ici non pas tant des mauvais maîtres, que du démon, de la magie, et en général de tous les procédés para-rationnels de connaître. Il y a dans l'homme une curiosité des voies interdites de connaissance.

3. *Quand l'homme désire connaître la vérité créée sans la référer à la fin de toute connaissance qui est celle de Dieu.*

Nous touchons là une immense question. Quoi ? Ce serait un vice de chercher à connaître tel ou tel problème, sans essayer par là de mieux connaître Dieu ? En réalité, la référence à Dieu n'est pas forcément immédiate. Elle doit l'être plus ou moins selon qu'on est par état donné plus ou moins actuellement à Dieu. Mais de toute façon, ce dont il s'agit, c'est de ne pas *arrêter* sa curiosité et son application à la vérité seconde, mais d'en nourrir son esprit pour le rendre apte à s'élever au-dessus.

Saint Thomas pense que toute vérité peut aider à connaître Dieu. Toute adhésion à la vérité comme à la beauté (avec le sens et le culte de la vérité et de la beauté) fait déjà accéder au domaine de la transcendance. Il nous en donne l'exemple souverain dans la *Somme* qui est une Sagesse totale autour de la connaissance de Dieu. Même la connaissance des *particularia*, par exemple des actions et des pensées des hommes conduit à une expérience en profondeur de l'homme, de la conduite de Dieu à son égard, de Dieu lui-même. « *Cognoscam me ut cognoscam te.* », disait saint Augustin : « Que je me connaisse pour te connaître. »

Dans le détail, deux questions se posent :

1) *La connaissance de la philosophie et des philosophes incroyants.* « L'étude de la philosophie en soi est licite et louable, à cause de la vérité que les philosophes ont su percevoir avec l'aide de Dieu. »

2) *La culture littéraire.* C'était le tourment de saint Jérôme. Or dans les « vérités particulières » généralisées et « typifiées » par la littérature, on apprend à connaître l'homme et soi-même. A travers la beauté de la forme littéraire on accède à la pensée, à la beauté, à la transcendance. On apprend aussi les moyens d'expression, les modes de sentir et d'imaginer d'une humanité qu'il nous importe de connaître pour pouvoir l'éclairer, l'aider, la comprendre.

Il n'en reste pas moins qu'il peut y avoir curiosité dans l'application excessive de son esprit à ce qui n'en vaut pas la peine, parce que cela entraîne du coup l'incuriosité à l'égard de l'essentiel.

Et j'ajoute à cela qu'il y a un excès dans l'application de la connaissance même à ses objets plus hauts, quand elle empêche l'application de l'âme à la prière et à la « passion » des choses divines.

4. *Quand quelqu'un cherche à connaître une vérité qui dépasse les forces de son esprit, parce que, par là, il tombe facilement dans l'erreur.*

L'erreur est le mal de l'intelligence. Risquer l'erreur imprudemment, par présomption, en appliquant son esprit à ce qui le dépasse, c'est un mal, et cela vient aussi d'un vice. Combien il importe de savoir cela ! Et cependant, la pusillanimité n'est pas un bien dans la vie de l'intelligence, dans la recherche de la connaissance.

La studiosité n'est pas la seule vertu de la vie intellectuelle. Tout ce qui peut nous aider à voir et à juger vrai, suprême qualité de l'intelligence, concourt à la vertu en ce domaine... Mais nous dépasserions le propos de cet article en parlant de tout ce qui rend la vie intellectuelle vertueuse et sainte.

Bornons-nous à noter deux choses :

L'amour de la vérité, malgré tout et malgré soi-même, ce qui comporte de savoir renoncer à ses idées, à ses passions... La docilité qui est la faculté d'accueil à la pensée informatrice et formatrice des autres, et qui, sans exclure le sens critique, nous permet de reconnaître où sont les sources de la vérité...

La vraie fin d'une étude n'est pas de nous conduire à une vérité partielle, mais à une sagesse, c'est-à-dire à une grande vue d'ensemble où tout apparaît comme ordonné à Dieu. Seule une telle sagesse est capable d'intégrer toute information, de répondre à toute objection, de résister à toute inquiétude et de nous rendre sensibles aux lumières qui ne viennent que d'En Haut, dans la Foi et dans la Prière. Or elle n'est pas possible avec la seule intelligence : il y faut la vertu.

Fr. Marie-Joseph Nicolas, O.P.

ÉTUDE ET APOSTOLAT

L'apostolat direct suppose un dialogue. Il est une réponse à une question expresse ou tacite. Aussi la première qualité qu'on est en droit d'attendre de l'apôtre, c'est qu'il sache écouter. Le problème des rapports entre étude et apostolat part de là[1].

Écouter d'abord.

Certains esprits sont incapables de dialogue réel. Plus sélectifs qu'objectifs, ils ne se soumettent pas à la réalité, mais procèdent immédiatement à un tri ; dans un événement, un livre ou un entretien, ils saisissent au passage ce qui confirme ou prolonge des positions déjà irrévocables. Tous nous avons fait l'expérience de ces fâcheux interlocuteurs qui interviennent dans les discussions comme des météores. A quoi se rattache ce qu'ils lancent dans le débat ? On se le demande. Quand ils ont fini, les autres se regardent étonnés et gênés, ne sachant comment renouer les fils et retrouver l'atmosphère propre à l'échange. Les spécialistes de l'à-priori doivent être écartés de l'apostolat direct. Ils pourront servir Dieu d'une autre manière.

1. Les circonstances nous ont amené à rédiger ces pages loin de la documentation que nous avions rassemblée sur ce sujet. Il ne s'agit donc pas de donner ici *ex professo* la théologie des rapports entre étude et apostolat ni d'en retracer l'histoire pièces en main, mais de rester aussi près que possible des données de l'expérience.

Il ne s'agit pas seulement de disposition naturelle à écouter ; il y a encore une éthique du dialogue fondée sur l'humilité. L'homme doit accepter la condition de disciple comme la condition normale de toute l'existence humaine et pas seulement de ses jeunes années ; il doit être disposé à reconnaître un maître possible en tout autre homme. L'humilité appelle la patience : il faut se donner le temps pour comprendre.

L'apôtre est chargé de transmettre, de proclamer la Parole de Dieu, il doit se faire entendre. Il est donc engagé dans un processus de communication. Dieu sait combien la communication de la pensée par le langage est une entreprise risquée. Je viens de participer à un congrès mondial, avec quatre langues officielles et un système de traduction simultanée. Un orateur parlait en français. Son discours était immédiatement traduit et transmis par radio aux petits appareils récepteurs dont disposait le public. Grâce à ses écouteurs, l'étudiant cingalais pouvait donc suivre l'exposé. Mais comprenait-il exactement la pensée de celui qui parlait ?

Aussi parfaite qu'elle soit, la traduction du français en anglais est autre chose que le remplacement d'un symbole mathématique par un autre d'égale valeur. Les mots n'ont pas exactement les mêmes contours. Quoique synonymes, ils peuvent évoquer des harmoniques distinctes. Ils sont souvent chargés d'un autre potentiel affectif. Ils appellent des contextes différents. Dans une langue de grande culture, les mots ne sont pas des billes dans un sac. Ils apparaissent au contraire comme les éléments d'un tissu vivant dont ils peuvent être difficilement dissociés. Mais il y a plus. Dans le congrès auquel je fais allusion ici, l'auditeur asiatique, dont la langue habituelle est le tamoul, recourait à l'anglais à défaut de mieux. Or pour lui c'est une langue apprise à l'école, importée, qui ne fait pas corps avec son expérience spontanée ; elle n'est pas une émanation de sa culture propre. Pour assimiler la parole entendue, une nouvelle transposition est nécessaire.

Que de malentendus possibles! A tout cela il faut ajouter encore une dissociation fréquente entre pensée et langage dans l'acte de celui qui parle. Celui-ci ne trouve pas toujours le mot qui traduit exactement sa pensée. L'exemple que je viens de donner n'a rien d'exceptionnel. On pourrait en donner d'autres. Le problème de la communication est celui de barrières à franchir, barrières qui peuvent être de natures très diverses. Faut-il se résigner à ne pas se faire comprendre ou du moins à admettre une marge considérable d'à peu près? Non, malgré tout, le malentendu n'est pas la loi du langage. C'est ici que le dialogue intervient : pour corriger, compléter, remettre en place; pour aider surtout à faire les transpositions dans un autre cadre culturel ou dans une autre mentalité.

Chez certains esprits particulièrement pénétrants, ce don de dialogue et de compréhension culmine dans la faculté de réinterprétation. Que signifie, dans mon propre système de pensée, telle affirmation faite en référence à un système différent? Comment m'exprimer pour être entendu d'un homme imprégné d'une autre culture, qui vit dans un autre milieu, dont la philosophie est différente, qui ne partage pas mes convictions religieuses? Comment faire cela sans trahir le message que je veux transmettre?

Envoi et compétence.

Définissons l'apostolat. Nous ne parlerons pas ici de la portée apostolique de la vie contemplative et de la prière. Nous réservons ces pages à l'apostolat *direct*. Les formes de celui-ci sont multiples depuis l'apostolat des Douze jusqu'à l'apostolat des laïcs en passant par celui de la hiérarchie et par l'Action catholique. Quelles en sont les notes communes? Je propose la définition suivante : *l'apostolat est le témoignage rendu au Christ, pour la conversion des hommes, en vertu d'un envoi.* Cette définition met bien en lumière comment l'apostolat est avant tout

le charisme des Douze, qui furent les témoins de la résurrection après avoir accompagné le Christ depuis le baptême de Jean (Ac 1, 21-22) et furent personnellement envoyés par le Christ. Ces liens immédiats avec le Christ historique, dans le témoignage et dans l'envoi, demeurent le privilège de ceux que le Christ a personnellement choisis pendant son existence terrestre. Toutefois témoignage et envoi se réalisent d'une manière participée dans toutes les formes de l'apostolat. Comme successeurs des apôtres, les évêques sont les envoyés de ces envoyés privilégiés ; à ce titre, ils sont chargés de transmettre le témoignage des apôtres. Les fidèles eux-mêmes, qui rendent témoignage au Christ par la confession de foi (Rm 10, 9-10), le font en vertu du baptême et de la confirmation, au titre de l'appartenance à un sacerdoce royal, destiné à annoncer au monde les hauts faits de Dieu (I P 2, 9).

Cet envoi est important. Un homme qui n'est pas envoyé parle en son nom personnel. Il est dépourvu de ce lien avec le Christ qui qualifie pour parler en son nom. Le témoin est un héraut. Ce n'est ni un philosophe qui nous fait part de ses recherches ni un poète qui évoque son rêve intérieur. Cet envoi est inscrit dans la nature même du peuple de Dieu envoyé dans le monde. Il se retrouve dans toute forme d'apostolat à commencer par celui de la mère de famille qui éduque chrétiennement ses enfants. Pour des tâches précises, cet envoi général prendra des formes juridiques particulières. En effet, le corps épiscopal sous la direction du successeur de Pierre a un rôle de construction du peuple de Dieu. C'est ainsi que le *mandat* de l'Action catholique (cela vaut aussi *mutatis mutandis* du mandat confié à une congrégation enseignante) fait passer un propos spontané et tout personnel au plan d'une condition homologuée par l'Église.

L'envoi est indispensable. Mais il ne suffit pas. Il faut encore la compétence. Ne semble-t-on pas l'oublier parfois dans certains milieux d'Action catholique où l'on se contente de répéter : nous sommes mandatés... Il ne faut pas oublier que dans l'apos-

tolat, sous la forme du témoignage rendu au Christ, toute notre personnalité est engagée. Quand un prêtre administre un sacrement, seule une partie minime de lui-même est engagée dans la production de l'effet sacramentel : il suffit qu'il célèbre correctement le rite et ait l'intention de faire ce que fait l'Église. Qu'il soit savant ou ignorant, saint ou pécheur, l'effet sacramentel n'en est pas affecté pour autant. Il n'y a qu'un seul et même baptême, une seule et même régénération, que le sacrement soit conféré par saint Augustin, le Curé d'Ars ou un prêtre vivant dans le péché et l'ignorance.

Il en va autrement quand il s'agit de proclamer la Parole de Dieu. Certes, Dieu peut valoriser une proclamation maladroite ou indigne de sa Parole. Mais ceci ne réduit en rien notre responsabilité. Le pouvoir de Dieu n'est pas un droit de l'homme. Nous devons mettre, au contraire, au service de la Parole de Dieu toutes les virtualités de notre psychologie : notre connaissance, notre sensibilité, notre méditation personnelle de l'Évangile. *Nous sommes responsables du déploiement humain de la Parole de Dieu,* déploiement humain qui s'insère dans l'économie de l'Incarnation : *Verbum caro factum est.* Dieu a voulu que son message passe à travers les hommes. Ceux-ci doivent veiller à être aussi transparents que possible à la Parole de Dieu. Tout leur travail consiste, par la science et la sainteté, à réduire leur opacité.

Une étude apostolique.

Peut-on instituer un ordre religieux voué à l'étude ? Répondant affirmativement à cette question (II^{a} II^{ae}, qu. 188, art. 5), saint Thomas donne trois raisons dont voici les deux premières. L'étude convient d'abord à la vie contemplative. Elle éclaire l'esprit sur les choses divines et écarte les erreurs où tombent souvent ceux qui ignorent les Écritures. L'étude est nécessaire en second lieu en vue de la prédication et des autres ministères de ce genre.

Cette distinction faite par saint Thomas est utile. Il faut noter qu'il ne s'agit pas nécessairement de la même étude dans les deux cas. L'étude *qui suffit* à entretenir et faire progresser le moine dans une vie de prière n'est pas la même que celle qui doit équiper l'apôtre pour affronter les problèmes du monde. A bon droit, la distinction a été récemment proposée entre une théologie monastique et une théologie scolastique, dans le monde intellectuel du moyen âge. La première est fondée sur la *lectio divina,* elle s'exprime dans les instructions de l'abbé à ses moines. La seconde est essentiellement une œuvre d'école, utilisant toutes les ressources de la dialectique, pour une mise en question approfondie. Seule cette seconde a l'ambition de se présenter comme science et d'en accepter les servitudes.

Je me souviens d'une conversation avec un jeune moine il y a quelques années. Il estimait que le retour à une théologie purement monastique était souhaitable pour les moines et qu'il était superflu pour eux de se soumettre à la discipline d'une théologie scientifique. L'argument serait valable pour des moines non-prêtres qui ne seraient jamais appelés à exercer un apostolat quelconque. Mais dans l'état actuel du monachisme latin, le projet me semble assez irréel. Sous une forme ou sous une autre, le moine-prêtre d'aujourd'hui est appelé à exercer un certain apostolat, ne fût-ce que sous la forme de retraites prêchées dans son monastère, ou sous celle de la direction spirituelle et de la confession. Aussitôt que se pose le problème de l'apostolat se pose en même temps celui d'une théologie scientifique.

Cela veut-il dire que quiconque se livre à l'apostolat doit être un théologien de profession, engagé dans toutes ses techniques ? Certes non. Tout dépend de la forme d'apostolat dans laquelle on est engagé, de l'interlocuteur avec lequel on entamera le dialogue. Mais l'étude apostolique se fera toujours *dans les mêmes perspectives* que la théologie scientifique et cette dernière servira toujours d'instance d'appel. Derrière toute étude apostolique, il faut une discipline capable de rendre compte, avec toute la

rigueur souhaitable, des enseignements de notre foi. L'apostolat est une mise en présence de la foi et de l'incroyance. Mais l'incroyance elle-même est structurée, elle prend ses appuis sur ce qui apparaît à ses propres yeux comme une science.

Toutefois l'étude apostolique, comme la théologie scientifique elle-même, doit se ressourcer sans cesse dans la *lectio divina*. Cette dernière est une méditation paisible et patiente du donné révélé, en vue d'en approfondir et d'en assimiler le contenu pour notre propre vie spirituelle, sans aucune préoccupation d'*utilisation* apostolique. La *lectio divina* est ainsi le préalable de tout apostolat et sa condition de travail. Dans la *lectio divina,* l'apôtre trouvera le moteur religieux de ses démarches, le milieu vital hors duquel il n'aurait plus de goût pour une étude apostolique. C'est elle qui développera en lui cette expérience des choses de Dieu, qui lui est nécessaire pour aborder comme il convient le domaine des mystères de la miséricorde divine.

Pour cette raison notamment, l'étude apostolique ne pourra jamais être un bachotage, un emmagasinement rapide d'un bagage intellectuel, en vue d'un examen. Elle devra se faire dans un climat de prière, de silence et de pénitence. Elle ne suppose pas pour autant que tous fassent profession de vie religieuse ; mais elle implique une qualité de vie réalisable en chaque état.

Engagement et sérénité de l'étude.

Au risque de paraître paradoxal, je dirai que le contact avec les problèmes pastoraux de l'heure doit renforcer le désintéressement de l'étude. La confrontation apostolique, c'est incontestable, apporte beaucoup à la théologie. Elle lui a procuré des progrès considérables. La crise provoquée par l'introduction massive de l'œuvre d'Aristote en Occident a été l'occasion de la synthèse de saint Thomas. A la fin du siècle dernier, l'application des méthodes de l'histoire au donné scripturaire, après avoir désorienté

de nombreux esprits, a été le point de départ d'un renouveau de l'exégèse, dont bénéficient aujourd'hui la théologie biblique et la théologie doctrinale. Le dialogue pastoral et missionnaire permet également de saisir sous une lumière nouvelle les enseignements classiques qui sont transmis par la tradition théologique. Ce qui, à certains séminaristes lassés, apparaît avant tout comme une thèse d'examen prend tout à coup un relief spécial et se révèle comme un principe de décision pastorale. C'est dans une théologie de l'Église et de son universalité que les débats récents autour de la ségrégation raciale trouvent leur solution chrétienne. C'est la même théologie classique qui permet de répartir les responsabilités respectives de la communauté chrétienne et de la communauté civile en cette matière difficile.

Mais il est également incontestable que chez les meilleurs esprits, chez ceux qui ont apporté quelque chose à la pensée chrétienne, on trouve toujours deux attitudes complémentaires : une grande sensibilité aux perceptions apostoliques de l'heure et un mouvement de retrait pour aborder les problèmes en profondeur. Quand on ouvre certains traités d'apologétique de la fin du siècle dernier on est frappé de l'état lamentable de l'argumentation opposée à l'exégèse indépendante allemande. On y court au plus pressé. Tous les arguments sont bons. Plus et mieux que personne, le P. Lagrange a été sensible au risque que faisait courir à la foi la nouvelle orientation de la pensée allemande. Mais il a clairement perçu qu'il fallait prendre le problème à la racine : ce fut la fondation de l'École biblique de Jérusalem, tout entière consacrée aux travaux philologiques, archéologiques, à la mise au point de la méthode historique, le tout au bénéfice de l'exégèse chrétienne. En face du modernisme théologique, on trouve la même attitude chez un P. Ambroise Gardeil. Le dialogue reste superficiel tant qu'il n'atteint pas ces principes fondamentaux qui conditionnent tout le reste. Le P. Gardeil s'est donné le temps d'étudier avec soin la nature de la foi, de la théologie et de la mystique ; point de départ de

tout un courant de pensée dont nous percevons aujourd'hui encore les bienfaits. Présents à leur temps, les PP. Lagrange et Gardeil ne se laissèrent toutefois jamais enfermer dans une problématique particulière. Ils prirent toujours suffisamment de recul pour garder la faculté de juger la problématique elle-même.

Ce recul d'ailleurs n'est pas stratégique mais *méthodologique*. Il est une exigence de la pensée théologique qui ne peut éclairer une situation pastorale que pour autant qu'elle est branchée sur la source de toute lumière. Dans la science sacrée tout se traite au seul point de vue de Dieu, soit que l'objet considéré se confonde avec Dieu lui-même, soit qu'il ait rapport à Dieu comme principe ou comme fin. Souligner avec force le théocentrisme de l'étude religieuse n'est certes pas favoriser une théologie de l'évasion. Centrée sur Dieu, la doctrine sacrée est avant tout spéculative, mais elle est en même temps pratique ; suprêmement « pratique », comme Dieu lui-même, si je puis ainsi m'exprimer.

Tenir ensemble ces deux pôles : l'angoisse apostolique et la sérénité de la recherche, est une entreprise bien difficile. Un double danger menace cette nécessaire synthèse : d'une part, le désintéressement olympien pour les réalités contingentes de la vie quotidienne et, d'autre part, une hâte apostolique qui s'imagine pouvoir brûler les étapes. Ces dangers ne sont pas vains. A force de se consacrer à leur tâche dans la réflexion et le travail assidu, austère, des théologiens peuvent perdre de vue les données mêmes du problème et se confiner finalement dans un labeur irréel. S'il veut faire œuvre utile, le théologien ne peut certes pas être consacré à plein au travail apostolique direct. Mais il est toujours dommageable d'en être entièrement coupé.

D'un autre côté lorsque la générosité apostolique se traduit par une certaine précipitation généralisée, toutes les œuvres de longue haleine en souffrent. Or ces œuvres sont indispensables à l'apostolat de l'Église considérée dans son ensemble. Certains se lanceront dans le travail biblique, en s'imaginant pouvoir faire

l'économie d'une formation solide sur le plan philologique. Les travaux d'érudition et d'instrumentalité scientifique (les grands dictionnaires, les revues spécialisées) trouvent de moins en moins d'adeptes. Devant les œuvres spéculatives d'une certaine envergure, on découvre plus de timidité que d'audace. Certains traités sont comme délaissés : on écrit peu sur Dieu, sur les Personnes divines... Toute l'attention semble concentré sur ces traités qui ont *apparemment* un retentissement plus immédiat sur la vie concrète.

Le champ de l'étude.

A quoi doit s'étendre la formation nécessaire à l'apostolat ? Si ce dernier est un témoignage rendu au Christ pour la conversion des hommes, ne suffit-il pas que nous prenions connaissance de ce témoignage et que, dès lors, nous nous limitions à l'étude de la Parole de Dieu ? Est-il nécessaire que nous nous embarrassions d'un bagage philosophique ? Certes, il est impossible de formuler la Parole de Dieu en termes théologiques sans recourir à des données philosophiques ? Mais cela veut-il dire que l'Église ait quelque responsabilité directe dans le domaine de la philosophie ? Dépositaire de la Parole de Dieu, elle dispose d'un critère infaillible de vérité qui lui permet de faire passer toutes les philosophies à son tribunal. Par ailleurs, qu'elle prenne son bien où elle le trouve. Tous les systèmes philosophiques sont à sa disposition. Qu'elle saisisse en chacun d'eux ce qui peut lui convenir pour formuler théologiquement la Parole de Dieu.

Le théologien ne peut pas accepter cette attitude, pour deux raisons principales : il doit être préoccupé de la qualité des matériaux qu'il emploie, et il doit être soucieux de l'unité du savoir humain. Au théologien, il est impossible, en effet, de se passer des élaborations philosophiques. Consciemment ou inconsciemment, il y aura recours. Il vaut mieux, dès lors, que ce soit conscien-

ment. Mais on n'utilise un instrument qu'après en avoir éprouvé la qualité. Par le fait même le théologien est obligé d'intervenir dans les débats philosophiques et de le faire en philosophe. La théologie catholique est ainsi tenue, par sa nature même, à suivre de près le travail philosophique. C'est bien ce que firent saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

Par ailleurs, toute vérité venant de Dieu, la théologie est soucieuse de bon voisinage avec la philosophie. Or il n'y a pas de voisinage sans problème de mitoyenneté et de frontières. A plus d'une reprise, le théologien s'est cru autorisé à trancher de tout au nom de la seule Parole de Dieu et n'a pas hésité, par exemple, à décider de questions d'astronomie à la seule lumière de la Bible. Mais le philosophe (et l'homme de science) le lui a bien rendu et avec usure. Il en est de la philosophie comme de la communauté civile et de la culture profane. Dès qu'elle se considère comme absolument universelle et dernière, comme la seule explication de toutes les réalités sur la terre et au ciel, elle devient infidèle à elle-même. Que peut faire le théologien dans ces circonstances — qui sont celles de tous les jours — si ce n'est s'engager dans le domaine philosophique, pour aider le philosophe à découvrir que l'*ouverture* à la foi est essentielle à sa démarche. Il ne peut pas y avoir d'argument philosophique valable contre un donné de foi. Le théologien le sait à priori parce qu'il s'appuie sur la Parole de Dieu. Mais cela ne suffit pas à convaincre le philosophe. C'est uniquement en faisant de la *vraie* philosophie qu'on peut amener le philosophe à reconnaître les limites de son domaine.

Ici surtout le dialogue du clerc et du laïc paraît indispensable. Mais il ne suffit pas. Il est bon en effet que la synthèse de la Parole de Dieu et des recherches humaines s'opère à l'échelle des psychologies individuelles. Il nous faut de plus en plus *des savants qui ne soient pas des fidéistes*, qui sachent rendre compte en chrétiens de leur labeur scientifique et considérer en savants la place de la Parole de Dieu dans le monde, sans pour autant

mêler les deux domaines. Il est heureux également que des prêtres se livrent à la recherche scientifique. *Mais à condition de garder suffisamment de recul* pour une réflexion philosophique et religieuse sur la signification des techniques.

*
* *

Les réflexions qui précèdent ont abordé le problème de l'étude et de l'apostolat dans ses termes les plus généraux sans distinguer les secteurs respectifs du clergé et du laïcat. Il va sans dire toutefois qu'à l'avant-plan de nos préoccupations d'aujourd'hui se trouve la formation doctrinale des laïcs en vue de l'apostolat, formation qui présuppose bien entendu une sorte de conversion évangélique, d'éveil à la responsabilité missionnaire, au besoin de rendre témoignage au Christ. Malgré des essais intéressants mais limités, il ne semble pas que nous soyons parvenus dans les pays de langue française à des solutions d'une solidité et d'une envergure suffisantes. Inséparable du problème de la formation des laïcs est celui du choix et de la préparation de prêtres capables de former théologiquement ces laïcs, avec tout ce que cela comporte d'ouverture au monde contemporain, à ses besoins, à son langage.

C'est sous le signe du dialogue que nous avons commencé ces réflexions. Notons pour finir que l'apostolat est autre chose que la réponse à une question fixe et intangible. La Parole de Dieu amène l'homme à reformuler sans cesse la question posée. En nous répondant, Dieu garde toujours l'initiative.

Édimbourg, le 17 août 1960.

Fr. Jérôme Hamer, O. P.

LA THÉOLOGIE ET LES THÉOLOGIES

Étudier pour mieux connaître sa foi, et ainsi plus profondément la vivre, plus efficacement et plus sûrement la communiquer, cela commence à paraître aux chrétiens fervents tout à fait nécessaire et fort attirant. La difficulté commence dès qu'on entreprend concrètement de répondre à cette nécessité, de suivre cet attrait. Non pas la difficulté de l'effort qu'exige évidemment toute étude sérieuse, mais celle de la ligne à suivre pour la mener à bien. On nous parlait, en effet, des bienfaits et des attraits de la Théologie, mais ce que nous trouvons dès le commencement, c'est la pluralité des théologies, divergentes, s'opposant parfois en d'âpres controverses à propos des sujets les plus vitaux, comme le mystère du Christ ou celui de la grâce. Comment choisir entre tant d'explications diverses, et quelle est la valeur de ce choix, qui oblige à écarter des conceptions bienfaisantes et peut-être vraies? Et si le système qu'on adopte n'est pas le bon, comment pourrait-il répondre à ce besoin de savoir et de comprendre qui nous a poussés à étudier?

LES VOIES DE LA FACILITÉ

La tentation du scepticisme.

Les controverses théologiques sont âpres et complexes. Celui qui les aborde pour la première fois est naturellement porté à

donner raison à chacun des adversaires, ou au contraire à les renvoyer dos à dos, selon qu'il est plus sensible aux arguments qu'ils donnent de leurs thèses respectives ou aux objections qu'ils opposent à la thèse adverse... Ceci d'ailleurs n'est pas propre aux controverses théologiques : les batailles d'idées, si passionnantes quand on y est engagé, paraissent immanquablement vaines à ceux qui ne font qu'y assister. Ce qui étonne, quand les idées en cause sont théologiques, c'est que ces luttes sans issue décisive se livrent sur le terrain par excellence de la vérité absolue : comment se fait-il qu'à propos de la vérité divine, reçue par une révélation infailliblement garantie, l'accord des théologiens ne soit pas parfait ?

De là à dénier à la théologie toute certitude il n'y a qu'un pas, vite franchi. Si toute affirmation théologique peut être contestée, c'est que nulle n'est sûre, et dès lors il ne faut pas trop faire fond sur la théologie, mais bien sur la foi, tenue au-dessus et en dehors des controverses où l'esprit humain déploie les jeux vains et captivants de sa dialectique.

Ce scepticisme ne ressemble en rien, évidemment, à celui des incroyants. Au contraire, c'est d'un souci jaloux de mettre la foi à l'abri des doutes et des contestations qu'il procède. Et en même temps, bien entendu, d'une défiance profonde à l'égard de la raison humaine et de sa capacité d'atteindre sûrement le vrai dès qu'elle sort du domaine de l'expérimentable et du vérifiable, dès qu'elle aborde le champ des vérités transcendantes, et principalement des vérité surnaturelles. Bref, c'est du sens de la transcendance de la foi qu'il se réclame.

Mais peut-il se garder de la « foi du charbonnier » ? Il le voudrait, certes, car une des caractéristiques de la vie chrétienne à notre époque est l'exigence d'une foi éclairée et consciente d'elle-même, nécessaire pour faire face aux négations philosophiques et aux ambitions totalitaires de l'esprit scientifique et technique. Pour y arriver, on se laisserait facilement aller à imaginer un

substrat commun à toutes les théologies, fait des vérités de foi, à partir desquelles se construiraient les différents systèmes. Solution facile, mais simpliste, qui cède au premier examen. C'est dans l'interprétation même de la vérité de foi, c'est dans les toutes premières définitions et les intuitions initiales que les théologiens déjà divergent, et leurs oppositions les plus manifestes s'enracinent là. Le labeur théologique représente l'effort de l'esprit humain pour acquérir l' « intelligence de la foi », et ce serait lui enlever toute valeur, le dénaturer et le rendre parfaitement vain que de le situer *après* la prise de conscience et la mise en possession intellectuelle des vérités révélées, que comporte justement l'*intellectus fidei*.

On songe alors à dissocier la foi elle-même des diverses positions intellectuelles en lesquelles elle s'exprime. Immanente à ces affirmations, — sans quoi elle ne serait plus une connaissance —, elle les transcenderait pourtant en ce sens qu'elle se retrouverait intacte en d'autres, différentes et aussi bien opposées. De la sorte le scepticisme qu'engendre la multiplicité des affirmations théologiques serait parfaitement compatible avec une parfaite assurance dans la foi.

Mais si la foi est une connaissance elle est indissociable des affirmations dans lesquelles elle s'exprime, car connaître c'est juger, et affirmer c'est dire son jugement. La transcendance de la foi signifie d'abord qu'elle est une connaissance reçue par révélation divine, puisqu'elle atteint une Réalité infinie, qui ne se laisse pas enfermer dans des formules. Elle ne saurait signifier que la foi elle-même plane au-dessus des formules diverses et que sa vérité soit indépendante de leur vérité. Il est vain dès lors d'imaginer que le scepticisme à l'égard de celles-ci pourrait s'accorder avec la confiance en celle-là. Ou bien cette confiance n'aurait plus rien d'intellectuel, elle se ramènerait à une détermination affective à l'égard d'un objet dont la réalité ou la non-réalité serait indifférente, ce qui va, et contre ce que la foi dit d'elle-même, et contre la conscience du croyant, qui entend

bien savoir et dire ce qui est, qui se sent attaqué dans sa foi par tout doute portant sur la réalité de ce qu'il croit.

Le scepticisme légèrement ironique à l'égard des disputes théologiques est une attitude facile, qui semble sans conséquence. Le chrétien doit se garder pourtant d'en faire une prise de position systématique et délibérée, car elle le conduirait, dans toute la mesure où il ne renoncerait pas en même temps à penser sa foi, à mettre en question la valeur même des vérités de foi qui, qu'on le veuille ou non, sont engagées dans ces disputes. L'absence de théologie est supportable pour la foi, mais non sa négation.

A la vérité d'ailleurs cette absence de théologie chez celui qui applique son intelligence aux choses de la foi est tout à fait impossible. En tout domaine de la vie de l'esprit le scepticisme est une attitude intrinsèquement contradictoire, qui se nie soi-même en s'affirmant[1]. Le sceptique affirme son scepticisme, et beaucoup d'autres choses, qui sont pour lui comme des dogmes, mais son scepticisme devient un alibi pour n'avoir pas à les justifier. Ainsi en va-t-il, par exemple, de la transcendance de la foi par rapport au contenu intelligible de l'affirmation de foi : principe donné comme évident, et qui pourtant met en jeu des notions complexes, — celles de foi, de raison, de révélation, de vérité, et bien d'autres —, qu'on ne peut critiquer et préciser sans faire beaucoup de théologie. C'est risquer d'en faire de la très mauvaise que de se refuser à cette analyse théologique, sous prétexte justement que la théologie ne saurait aboutir à des résultats certains. On pourrait donner bien d'autres exemples, qui montreraient tous qu'il est impossible de réfléchir sur les vérités de foi sans faire de la théologie, ce qui, au demeurant, est une vérité de La Palice. Mais il est impossible de faire de la théologie sans prendre des positions théologiques, ce qui est une autre vérité de La Palice, moins manifeste. Ainsi le scepticisme à l'égard des théologies n'est nullement un dépassement qui con-

1. Cf. cette sentence désabusée d'Alain : « Toute vérité générale est fausse et ceci encore est une vérité générale. »

duirait à la Théologie ; il est lui-même une théologie particulière, fausse, et, qui plus est, incapable de se réformer, s'étant mis hors d'état, par son attitude fondamentale, de critiquer ses propres positions.

La tentation du sectarisme.

Faut-il alors accorder au système théologique que l'on professe la même valeur de certitude qu'à la foi elle-même, et condamner les autres ? La tentation est grande, là aussi, et pour certains esprits presque irrésistible. Si penser c'est juger, et si tout jugement s'exprime en une affirmation, il est clair que nul ne peut affirmer, au moins à l'intérieur de soi-même, que ce qu'il juge vrai. Or en théologie est vrai ce qui est conforme à la foi, puisque l'affirmation théologique se rapporte à un ordre de réalités qui n'est connaissable que par la foi. Si donc un jugement donné m'apparaît comme conforme à la foi, comment le jugement contraire ne se présenterait-il pas à moi, par le fait même, comme lui étant opposé, et donc comme strictement insoutenable ? Mais un système se présente comme un ensemble d'affirmations liées, dont les premières entraînent toutes les autres. C'est donc le système en son entier que l'on voudra faire bénéficier de la vérité, qui par essence est intransigeante, son contraire étant le faux.

Ce dogmatisme est vite mis en échec par les controverses qui naissent immanquablement entre les tenants d'un même système, et qui démontrent que l'idée même d'un système théologique unique, si évidemment cohérent, en soi-même et avec la donnée de foi, qu'il exclurait tout autre système comme la vérité exclut l'erreur, est parfaitement chimérique. En fait le système s'individualise forcément dans l'esprit de chaque théologien, et on peut dire, sans contester pour autant l'existence de grands systèmes entre lesquels se partagent les esprits, qu'il y a, concrètement, autant de systèmes que de théologiens.

Et c'est ici que le dogmatisme intempérant dont nous parlons apparaît comme une tentation, la tentation du sectarisme. Toute tentation prend son origine et puise sa principale force dans la puissance attractive d'un bien authentique, mais partiellement considéré et coupé de ses liens avec d'autres biens non moins authentiques, qui ne sauraient être méconnus sans désordre. Dans le cas présent c'est de l'amour de la vérité qu'elle prend prétexte, du sens de l'absolu de toute affirmation, qui ne saurait être simultanément vraie et fausse, que je ne puis donc tenir pour vraie sans rejeter et condamner l'affirmation contraire. Ce qu'elle laisse dans l'ombre, ce qu'elle entraîne à méconnaître, c'est, outre la marge d'incertitude de la plupart de nos jugements, la disjonction qu'il faut savoir faire entre « ma vérité » et « la vérité » : c'est-à-dire, entre la vérité comme objet de l'intelligence, sous l'emprise de laquelle toute raison doit se placer, et la vérité de mon acte de juger, acte de ma raison, qui ne saurait prétendre, si certaine qu'elle puisse être de sa rectitude, imposer sa loi et son emprise à une autre raison. Cela, Dieu seul, « soleil des esprits » et source à la fois de toute intelligibilité et de toute intellectualité, peut le faire et le fait quand il révèle. L'Église le fait en son nom et par sa vertu, quand elle définit la foi ou condamne l'erreur. Aucune personne privée ne peut le faire valablement, n'ayant aucune autorité et aucun pouvoir sur les autres dans l'ordre de la vérité.

Cela veut-il dire qu'on doive douter de tout ce que soi-même on affirme ? Nous reviendrions par là au scepticisme dénoncé plus haut. Non, la raison humaine n'est pas incapable d'atteindre la vérité, même en matière surnaturelle. Mais d'abord, et par amour même de la vérité, elle doit prendre conscience des difficultés de cette recherche et critiquer soigneusement les résultats obtenus. L'idéal, à vrai dire chimérique, serait de ne juger que lorsque cette critique a été menée jusqu'au bout. En fait cette ambition nous réduirait à suspendre à peu près universellement notre jugement, c'est-à-dire à la paralysie du progrès rationnel.

Nul homme ne peut se vanter d'avoir critiqué à fond tout ce qu'il affirme, et il n'est nullement déraisonnable de juger lorsqu'un nombre suffisant d'éléments ont été réunis pour exclure toute autre voie que celle dans laquelle par ce jugement on s'engage. Ou bien lorsque ce jugement est imposé par les exigences de cohérence d'un système dont les bases ont été suffisamment assurées. Il y a là cependant une décision de la raison, qui est venue, si l'on veut, au-devant de l'évidence, qui, de ce fait, s'appuie sur l'évidence et peut être tout à fait assurée, mais qui ne saurait imposer à une autre raison sa démarche, si obligée qu'elle ait pu se sentir à la faire.

D'ailleurs ceci vaut également dans le cas d'une affirmation théologique où coïncideraient parfaitement la certitude subjective et la certitude objective. Dès que nous parlons de théologie, en effet, nous parlons d'une nécessité rationnelle, dont l'affirmation est le terme et le fruit. L'affirmation de foi au contraire est, par rapport à l'activité rationnelle, un commencement pur : elle est un acte de la raison, évidemment, mais un acte qui ne procède pas d'une activité rationnelle antécédente. Si longue et savante qu'ait pu être sa préparation, si attentivement qu'aient pu être pesées les raisons de croire, la foi elle-même ne s'appuie sur aucun motif rationnel, mais uniquement sur l'autorité de Dieu révélant. De ce fait, si une vérité de foi peut être imposée, une vérité théologique comme telle ne peut pas l'être, si nécessaire que soit sa connexion avec une vérité de foi : car elle ne peut être obtenue que par une démarche rationnelle, que chacun doit faire pour son compte. Tout ce qu'on peut faire c'est proposer les raisons qui imposent cette démarche, et celles qui dénoncent comme aberrante toute autre démarche à propos du même objet : nul ne peut me dispenser de la faire moi-même, et, tant que je ne l'ai pas faite, la vérité théologique à laquelle elle conduit me demeure étrangère.

Ces considérations se vérifient plus encore quand il s'agit, non plus d'une affirmation théologique, mais d'un système dans son

ensemble. Un système en effet est une synthèse toujours inachevée en soi-même, c'est-à-dire qu'il n'existe aucun système dans lequel tous les problèmes théologiques qui se posent ou qui peuvent se poser trouvent une réponse expressément élaborée ; inachevée en l'esprit de chacun de ceux qui le tiennent le plus fermement, nul ne pouvant se flatter de tenir de science véritable, par démonstration et analyse critique, toutes les parties d'un système donné, même celles qui ont été expressément élaborées. Si nous ajoutons à cela les importantes divergences que nous signalions plus haut entre les représentants les plus autorisés d'une même école, on voit que le meilleur des systèmes ne saurait prétendre à exclure tous les autres.

Dire qu'un système serait vrai en ce sens que tous les autres seraient faux serait une prétention exorbitante, et finalement dépourvue de sens. Il faut le répéter, le système n'existe tout à fait que dans l'esprit du théologien, et ce serait se donner assez ridiculement un brevet d'infaillibilité et d'omniscience. En réalité tout théologien digne de ce nom possède un certain nombre de vérités théologiques, souvent très élaborées, qu'il a acquises et approfondies en suivant les lignes directrices d'un système donné. Il pâtit inversement de lacunes et d'erreurs, partielles ou complètes, plus ou moins importantes, et qui proviennent, soit de ce qu'il y avait d'insuffisant ou de dévié dans les principes de son système, soit d'une mauvaise utilisation de ces principes. Si on considère donc les systèmes, non dans l'abstrait, comme la représentation achevée et sans défaut de la vérité théologique totale selon certains principes de base, — nous verrons qu'à cet état idéal et irréel la diversité, et donc la multiplicité, des systèmes se résoudrait nécessairement dans une parfaite unité —, mais dans l'état réel, imparfait, inachevé qu'ils ont dans l'école théologique que chacun constitue, alors il faut dire qu'il n'est pas un système qui n'ait beaucoup à recevoir des autres, et beaucoup à leur donner. Le sectarisme qui prétend accorder à un seul système les prérogatives de la totalité, niant la particularité de

chacun, et rejetant de ce fait comme illégitime leur multiplicité est une tentation dont il faut avec soin se défendre.

La tentation du relativisme.

Dans ces conditions, s'il faut à la fois tenir un système, — sous peine de rejeter toute théologie et de compromettre ce faisant l'objectivité et le réalisme de la foi —, et ne pas s'y tenir comme à la seule expression valable de la vérité théologique, la solution ne consistera-t-elle pas à considérer chaque système comme une approximation de la vérité théologique, de sorte que les diverses théologies seraient différentes voies d'accès à cette vérité transcendante ? Cela n'empêcherait pas d'ailleurs de reconnaître entre eux une hiérarchie, toute voie d'accès n'étant pas également heureuse et facile. Mais cela permettrait d'expliquer aisément la multiplicité des théologies par l'imperfection de chacune, par son inadéquation à la transcendante vérité qu'elle vise sans jamais l'atteindre tout à fait. De la sorte on pourrait admettre que la solution apportée par l'une à un problème théologique donné soit vraie, susceptible d'être retenue et défendue, sans pour autant que celle qu'on trouve dans une autre théologie soit fausse, cette dernière abordant la même question sous un autre angle et faisant porter son attention sur certains aspects du même problème que l'autre négligeait plus ou moins. Un exemple classique ici est celui de la christologie, dans laquelle on distingue deux grandes tendances selon que l'attention du théologien se porte sur la réalité de l'humanité du Christ et de sa vie parmi les hommes, ou au contraire sur l'unité de sa personne et donc sur sa divinité et sa préexistence : ces deux manières d'aborder le mystère, l'une et l'autre parfaitement légitimes, conduisent en fait à des solutions divergentes, sur l'unité du Christ par exemple, sur la conscience qu'il avait de soi-même, sans qu'on puisse dire que les unes soient fausses, les autres vraies, étant chacune incomplète, et ne rendant

compte qu'imparfaitement de la même vérité qui dépasse toute raison. On parlera de même pour la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, et on dira qu'elle est susceptible de bien des explications différentes, chacune valable, chacune inadéquate à la réalité qu'elle vise. C'est la tentation du relativisme.

Mais pourquoi dès lors adopter un système plutôt qu'un autre, et la sagesse ne serait-elle pas de les tenir tous en même temps, ou successivement, passant indifféremment, à propos d'un même problème, d'une solution à une autre? Il est clair qu'une telle attitude d'esprit rejoindrait le scepticisme dont il était question plus haut et pâtirait des mêmes inconvénients, marqué finalement de la même impossibilité : on ne saurait affirmer sans estimer vrai ce que l'on affirme, et donc sans, au même moment et par le même acte, rejeter la négation opposée. Passer indifféremment d'une position intellectuelle à une autre c'est en réalité n'en tenir aucune vraiment et ramener la vie de la pensée à un vain bruit de paroles. Il faut donc admettre la nécessité pour un théologien d'adopter, à propos d'un problème donné, une des solutions possibles, de la faire sienne; et dans la mesure où cette solution découle de principes déterminés, d'une certaine manière d'envisager les vérités révélées qui valent pour d'autres problèmes, il faut admettre aussi que tout théologien doit adopter une certaine théologie, dont l'orientation particulière se fera sentir dans sa manière d'aborder et de résoudre les diverses questions théologiques[2]. Mais puisqu'on admet que ces diverses solutions parti-

2. Il est bien entendu qu'un théologien peut être plus ou moins cohérent, et il y en a qui le sont fort peu, prenant les positions les plus disparates. Mais on peut se demander alors s'ils sont vraiment théologiens, et si leurs prises de position proviennent d'une décision réfléchie, ou d'une décision arbitraire. Celui qui a le souci de savoir pourquoi il juge de telle ou telle manière dans une question remontera nécessairement à chaque fois aux mêmes considérants généraux, et de la sorte ses diverses prises de position s'organiseront d'elles-mêmes en un ensemble cohérent, plus ou moins systématique d'ailleurs, plus ou moins conscient de sa cohérence. Si on exige d'un système qu'il ait été délibérément voulu, et construit comme tel, que l'attention

cipent toutes, plus ou moins, à la vérité, dont elles sont une simple approximation, il faut renoncer au critère du vrai pour expliquer et justifier que l'une soit choisie plutôt qu'une autre. On recourra alors à d'autres critères, du moins pour les prises de position initiales qui commandent toutes les autres. On les cherchera dans les dispositions personnelles du théologien, dans les aspirations qui se font jour dans le milieu culturel où il vit et pense, dans ses préoccupations pastorales. Bref, on considère cette décision intellectuelle comme le résultat d'une option qui, pour être le plus souvent toute spontanée, peu ou point délibérée, n'en dépend pas moins de la bonté plus que de la vérité des jugements auxquels on s'arrête. Et on songe alors à cette option en vertu de laquelle un chrétien, désireux de la perfection évangélique, s'engage dans une voie spirituelle plutôt que dans une autre : les diverses théologies ne seraient-elles pas un peu comme les diverses spiritualités, dont la valeur propre ne préjudicie nullement à celle des autres, et que l'on adopte au gré de ses aspirations personnelles, sans prétendre, ni qu'elle soit la seule bonne, ni qu'elle soit la meilleure : simplement parce qu'elle est celle qui convient à sa nature et à sa grâce. N'y aurait-il pas là un précieux principe de conciliation des théologiens, et un facteur d'apaisement pour celui qui, ayant adopté une certaine théologie, se verrait délivré de la crainte de faire fausse route, et de la charge de se justifier à soi-même son choix en des discussions vaines ?

Ce qui rend tout à fait inacceptable cette position, c'est précisément que l'objet de l'intelligence est le vrai, non le bien, et que tout jugement, qu'on le veuille ou non, est affirmation de la

du théologien se soit portée expressément sur l'organisation des principes et des conclusions, on peut parfaitement dire que toutes les théologies ne sont pas en fait organisées en systèmes (cf. Chenu, *La théologie est-elle une science ?* Fayard, 1957, p. 95). Nous prenons ici le terme « système » en un sens plus large, pour désigner toute « théologie » ayant une physionomie particulière et distincte. En ce sens on peut dire que tout théologien digne de ce nom a un système.

vérité et de sa possession par celui qui juge. Juger, c'est toujours et nécessairement dire : il en est ainsi, et je sais qu'il en est ainsi, et celui qui dit qu'il n'en est pas ainsi se trompe. Celui qui doute vraiment, actuellement, de la vérité de ce qu'il affirme, ne juge pas, quelque péremptoire que soit son ton : car le jugement est d'abord un acte intérieur, une prise de position à l'égard de l'être, aussi exclusif de la contradiction que l'être même est exclusif du non-être[3].

Cela n'exclut nullement que l'on puisse, en fait, être conduit à juger de telle ou telle manière par des motifs extra-intellectuels et très subjectifs. Mais si c'est à un véritable jugement qu'on a été ainsi conduit, l'esprit ne peut éviter de s'y engager, et de rejeter comme faux tout jugement opposé.

Cela ne nous fait nullement revenir aux étroitesses du sectarisme. D'abord parce que le théologien, comme nous le disions, doit savoir qu'il ne peut pas imposer à un autre sa certitude, acquise par une démarche rationnelle que l'autre, pour des motifs divers, peut se refuser à faire, ou ne pas être capable de faire. Ensuite, et ceci est important pour préciser les limites de cet absolu du jugement que nous rappelons ici, parce qu'un jugement différent sur le même sujet peut fort bien n'être opposé que partiellement à mon jugement : parler d'un être du Christ, ou de deux êtres, c'est évidemment présenter le mystère du Christ de deux manières incompatibles, ce n'est pas toutefois se contredire complètement, car celui qui nie « deux êtres » admet évidemment « deux natures », et la contestation porte sur le point de savoir si on peut dire « deux êtres » pour parler de deux natures unies dans l'unité d'une personne. C'est très précisément en tant que l'autre jugement s'oppose au mien, que

3. C'est ce qu'on veut signifier quand on dit que le principe de non contradiction est la face logique du principe d'identité : ce qui est est et ne peut pas simultanément ne pas être cela; de même, et en conséquence, le jugement qui affirme que cela est tel est rigoureusement exclusif de tout jugement qui nie qu'il soit tel.

par l'acte même de juger je le rejette. Et bien plus encore serons-nous circonspects s'il s'agit de l'ensemble d'un système : si étroitement qu'il soit lié aux principes ordonnateurs de ce système, mon jugement sur un point particulier ne comporte évidemment pas la négation de toutes les affirmations théologiques d'un autre système, pas même de ses affirmations majeures, sinon en ce qu'elles ont d'incompatible avec lui. Ainsi l'affirmation de la priorité pure et simple de la prédestination sur les actes méritoires ne comporte pas le rejet de toutes les affirmations du molinisme, et par exemple celle de la volonté salvifique universelle et de la possibilité concrète, donnée à chacun, de se sauver. L'absolu de l'affirmation doit être soigneusement cantonné au point même qui est affirmé .

Mais dans ces limites il est impossible de l'éluder. Si l'on peut affirmer le relativisme en général, — et cela même sera un jugement absolu! — il est impossible en chaque jugement particulier de n'être pas absolu, et donc de ne pas répudier ce relativisme.

D'UNE THÉOLOGIE A LA THÉOLOGIE

Nous voici donc, ayant exploré successivement les trois voies qui s'offraient à nous pour sortir de la confusion des théologies, revenu à notre point de départ : comment faire pour accéder à la Théologie, dont nous sentons le besoin et l'attrait, à travers le barrage des opinions divergentes et des controverses ?

La théologie ne se trouve que dans les théologies.

Avant tout il faut se garder de l'illusion d'une théologie parfaite, sans défauts, sans lacunes, qui planerait au-dessus des

théologies particulières, et qu'on pourrait atteindre en les dépassant toutes. Cette théologie n'a qu'une existence idéale, elle est la perfection vers laquelle s'efforce tout théologien, sans jamais pouvoir la réaliser, car sa science à lui sera toujours imparfaite, limitée, lacuneuse.

Elle existe pourtant réellement, mais sous une forme transcendante, hors de la portée du théologien ici-bas. C'est la science de Dieu et des bienheureux, la science que Dieu a de soi-même et qu'il fait partager aux élus dans la vision. La grandeur de notre théologie, ce qui fait son prix, est d'être toute suspendue à cette science suprême, à laquelle elle participe, atteignant les mêmes vérités, fondée sur sa certitude, qui lui est communiquée par la foi —, mais selon la manière humaine de connaître, par concepts abstraits, morcelés, et par les lentes progressions du raisonnement. Ce qui est à rejeter c'est la chimère d'une théologie parfaite de type humain, qu'il s'agirait de rejoindre par la voie des théologies particulières, ou par d'autres. La théologie parfaite à laquelle aspirent tous les théologiens et vers laquelle tendent tous leurs efforts, elle se fait peu à peu, par eux et en eux. Toute théologie véritable en est une réalisation imparfaite et progressive.

S'il y en a plusieurs, s'il y en a un grand nombre, si même, dans le sens qui a été précisé plus haut, il y en a autant que de théologiens, c'est en raison de cette imperfection même, de cette limitation. Toute multiplicité d'ailleurs confesse l'imperfection de chacun de ses éléments à l'égard de l'unité multipliée : ce qui est parfait est un. Mais cet un ainsi fragmenté, et en raison de cela multiplié, n'existe pas en dehors de ces fragments.

C'est une illusion donc de chercher la théologie en dehors des théologies où elle se réalise plus ou moins bien. Mais c'en est une autre, et consécutive, de croire que deux théologies pourraient être valables simultanément sur les points mêmes où elles s'opposent : s'il en était ainsi la théologie se contredirait elle-même, puisque c'est elle qui existe en toutes les théologies,

et c'est de sa vérité que chacune se réclame. Disons alors que dans ses limitations, dans ses lacunes, dans ses erreurs, chaque théologie manque à la Théologie et se réclame abusivement d'elle.

C'est ici qu'il faut se dégager de la comparaison sous-jacente à tout ce développement entre la multiplicité des théologies et celle des êtres : comme la Théologie l'Être est un ; comme elle il tire son unité de son rapport de totale dépendance à un Réel transcendant (l'Être de Dieu, la Science de Dieu). Il en diffère en ceci, quant à la multiplicité, que si chaque être est imparfait, c'est par négation, non par privation. Aucun être, en s'affirmant soi-même dans l'être, n'en exclut un autre. Au contraire l'imperfection qui empêche une théologie de s'égaler à la Théologie et qui est cause de la multiplicité des réalisations de celle-ci, est faite de privation : l'erreur, partielle ou totale de certains de ses jugements, l'ignorance de certaines vérités, l'incapacité à résoudre certains problèmes.

Qu'on se garde bien en conséquence de considérer une théologie particulière comme une totalité, même virtuelle, qui, jusque dans son état idéal de complétude, conserverait sa physionomie propre et sa distinction d'avec les autres. C'est par leurs imperfections, leur incomplétude, leur écart en comparaison de la science théologique supposée achevée, qu'ils se distinguent, et ils se fondraient en un s'ils pouvaient un jour être conduits à la perfection *dans la propre ligne de leur développement*.

Il en résulte que le progrès d'une théologie vers la Théologie n'ira pas sans un effort soutenu d'auto-critique, de correction, d'élargissement de vues. D'ouverture aussi aux autres théologies qui ne se distinguent pas d'elle seulement par leurs limites, mais aussi par les siennes propres, c'est-à-dire par ce qu'elles possèdent de vérité théologique et qui lui manque à elle. On ne doit pas s'enfermer dans sa théologie comme dans une citadelle et substituer la fidélité à ses maîtres à la fidélité à la vérité, la seule qui ait le droit d'imposer sa régulation à la recherche intellectuelle.

Il serait chimérique d'attendre une conciliation de toutes les théologies, aussi bien que la réalisation de la Théologie à l'état parfait. Puisque leur multiplicité vient des imperfections inhérentes à la recherche intellectuelle chez l'homme ici-bas, elle durera tant que durera cette recherche, jusqu'à la fin du monde. Mais il n'est pas chimérique de penser qu'un théologien, à mesure qu'il progresse dans la vérité théologique, à mesure donc que la Théologie se réalise en lui, fait reculer les limites de son propre système, en corrige les imperfections, s'enrichit de ce qu'il y a de vrai chez les autres. Car il n'est pas concevable qu'une authentique vérité théologique soit inassimilable par un théologien en raison de la théologie qu'il professe. Ce qui peut arriver c'est que cette théologie se caractérise justement par une de ses erreurs, de sorte que cette vérité, en s'imposant au théologien, l'oblige à renoncer précisément à ce qui le distinguait parmi les théologiens. Mais d'une manière générale, les théologiens se rapprochent les uns des autres, — même si persistent les controverses qu'alimentent souvent tant de malentendus, tant d'habitudes d'esprit différentes, tant d'oppositions personnelles aussi malheureusement! —, à mesure qu'ils approfondissent la vérité révélée. Encore une fois il serait vain pourtant d'attendre que ce rapprochement aboutisse à un accord parfait, avant que notre théologie terrestre ait débouché dans la lumière de la science de Dieu et des bienheureux.

Le choix d'une théologie.

Mais s'il faut absolument adopter une théologie pour accéder à la Théologie, comment la choisir ? D'après ce qui précède l'idéal serait de ne pas choisir, d'aborder avec un esprit neuf et sans préjugés chaque problème théologique, examinant attentivement les raisons qui appuient les diverses solutions qu'on y propose, et les objections qu'on leur oppose, pesant le pour et

le contre, et se décidant enfin selon le seul critère de la vérité.

Il va de soi qu'une telle méthode est tout à fait inapplicable. Il est dans la nature de l'esprit humain de se laisser enseigner, et le discernement personnel entre les diverses solutions d'un même problème n'est évidemment possible qu'à un stade déjà avancé du progrès dans une science. A plus forte raison s'il s'agit de la théologie, science véritable et qui n'est obtenue que par un long effort de la raison, mais science qui suppose la foi, et qui de ce fait réclame de celui qui s'y adonne, jusqu'en ses démarches les plus hardies et les plus personnelles, une foncière docilité.

Il n'est pas sans signification que le groupement, plus ou moins serré, des théologiens qui se réclament d'une même théologie soit appelé une *école*. En fait il est bien difficile de commencer l'étude de la théologie sans se mettre à l'école, non pas nécessairement d'un théologien, mais d'un ensemble de théologiens, appartenant à un même courant de pensée et se rattachant souvent à un maître commun. Une crainte excessive de se laisser conduire aurait pour résultat d'enliser la recherche dans un éclectisme superficiel.

Les raisons pour lesquelles une personne se met à telle école ou à telle autre peuvent être, et sont souvent, très extérieures et très contingentes. S'il s'agit d'un étudiant en théologie, cela dépendra des maîtres qui lui sont donnés. S'il s'agit de laïcs, les ciconstances les placeront sous telle ou telle influence. Il n'y a rien en cela qui soit très différent de ce qui se passe dans l'ordre de la culture profane, et il faut méconnaître grandement la condition humaine pour déplorer cette place que tient le hasard dans le développement d'un esprit. D'ailleurs pour le chrétien, et spécialement quand il s'agit de son développement dans la ligne de la perfection surnaturelle, le hasard n'est que le nom profane de la Providence.

D'ailleurs ceci n'exclut nullement d'autres raisons, plus personnelles, tirées de la structure propre à chaque esprit, des aspirations particulières de chaque âme. S'il faut, comme nous le

disions plus haut, enlever à ces considérants subjectifs toute valeur de preuve à l'égard de la position théologique à laquelle ils inclinent, — les dispositions d'âme et d'intelligence, par exemple, qui peuvent incliner tel ou tel à un optimisme cosmique ne constituent pas un argument recevable en faveur de l'explication de l'incarnation par la poussée de l'univers vers son épanouissement ultime —, il reste qu'en fait ils joueront un rôle considérable dans l'adoption de tel maître, dans la soumission aux influences de telle école. Ils contribuent en effet à créer le climat de sympathie sans lequel l'influence d'un maître sur son disciple demeure superficielle. Dans cette première période de l'acquisition d'une science où le débutant n'est pas encore en mesure d'éprouver la force d'une démonstration, ou d'en percevoir la faiblesse, ils suppléent aisément à ce qui manque d'évidence aux raisons pour incliner à l'assentiment.

Mais on ne demeure pas disciple indéfiniment, et le but de tout enseignement est d'amener le disciple à juger par lui-même. Un tel jugement n'est valable que s'il se fonde sur des raisons objectives. Son seul critère est la vérité, laquelle, s'il s'agit d'une conclusion, ne peut apparaître que sous la lumière des principes auxquels la démonstration a pour rôle de rattacher les conclusions. Aussi, à mesure qu'il avance, le théologien, qui au commencement faisait légitimement confiance à ceux qui le conduisaient et qui cherchait naturellement dans la théologie une vérité qu'il puisse aimer, doit-il se mettre à critiquer ses propres positions et à aimer la vérité toute pure. Les critiques qu'on fait à ses idées, il doit les examiner avec soin. Les idées des autres, il doit chercher à en connaître les raisons, à se rendre compte des exigences rationnelles qui y ont amené ceux qui les soutiennent. Cela ne l'induira pas toujours à changer d'opinion, mais le plus souvent cela aura pour effet d'élargir ses perspectives et de le rendre attentif à certaines données du problème que jusque-là il laissait dans l'ombre.

Ne pas s'enfermer dans son système, c'est une loi nécessaire

d'un progrès théologique continu. Un système théologique n'est pleinement valable que s'il est assez ouvert sur le réel, — c'est-à-dire sur les réalités surnaturelles connues par révélation —, pour pouvoir accueillir toute vérité nouvellement découverte, ou redécouverte, pour pouvoir comprendre tout nouveau problème, et entreprendre de le résoudre. Sans cela, s'il prétend se proposer comme un objet d'étude intéressant par soi-même, il sera déserté par la Théologie, qui a pour objet, non les systèmes, mais les réalités.

Conseils pratiques.

Si nous revenons maintenant à notre débutant, clerc ou laïc, qui n'est pas un théologien professionnel ni ne prétend le devenir, mais entend seulement approfondir sa foi et en prendre une conscience plus personnelle, nous pouvons, à la faveur des éclaircissements, des précisions, des mises en garde proposés plus haut, lui donner quelques conseils susceptibles de l'aider à surmonter la difficulté qu'est pour lui dès le commencement la multiplicité des opinions.

Ne pas se scandaliser. Qu'il évite d'abord de se scandaliser. Si tant de divergences et tant de disputes l'étonnent au premier abord, qu'il veuille bien songer à la multiplicité des opinions et aux discussions qu'il rencontre, et dont il a sa part, dans le domaine où lui-même est compétent. Ni les juristes, ni les économistes, — pour ne pas parler des philosophes! — ni même les savants ne sont d'accord entre eux. Laissons les politiques, dont la vocation propre semble être de s'opposer les uns aux autres, mais ne croyons pas que les militaires, qui sembleraient avoir une vocation contraire, sachent davantage éviter la polémique : les conseils de guerre sont souvent des réunions aussi orageuses que les conseils de gouvernement, et certaines controverses entre stratèges sont assurées de rester dans l'histoire. Il n'est pas un étudiant, en un

domaine quelconque de la science, qui, après avoir dépassé le stade des rudiments, ne s'est pas trouvé témoin des disputes de ses maîtres, et plus ou moins sommé d'y prendre part. Cela est une conséquence, fâcheuse, mais inéluctable, des moyens si imparfaits de progresser dans la connaissance qui sont octroyés par la nature à l'intelligence humaine. Elle procède lentement à partir du très imparfaitement et confusément connu, obligée d'assurer tous ses pas par un perpétuel recours à ses évidences premières, ne pouvant pas se passer de la lueur incertaine d'intuitions prometteuses, mais peu sûres, d'hypothèses stimulantes, mais hasardeuses ; réduite, par souci d'efficacité à tracer au travers de la forêt obscure étendue devant elle des sentiers étroits, qui laissent bien des parties inexplorées, qu'il lui faut se résigner à ne pas connaître, du moins d'une connaissance personnelle, avec le risque de les méconnaître. Il est inévitable qu'une recherche entreprise dans ces conditions par un grand nombre, procédant à peu près indépendamment les uns des autres, aboutisse à des résultats différents, et même, en bien des cas, opposés, parce que non seulement incomplets, mais erronés. Inévitable aussi que ces résultats, obtenus au terme de cheminements très différents, n'arrivent pas toujours à se fondre en une synthèse unifiante : chacun demeurant naturellement plus attentif aux considérants qui l'ont guidé qu'aux objections qu'on lui fait, qu'aux démentis même de l'expérience quelquefois.

On aurait tort de croire que ces tâtonnements, ces divergences, ces oppositions devraient être épargnés à la théologie. Elle est œuvre de raison aussi, et soumise aux conditions de lenteur, d'obscurité, de progrès diversement et plus ou moins bien orienté, qui sont celles de tout travail rationnel. Certes il y a le Magistère de l'Église, qui règle de haut toutes ces recherches et les contient en de certaines limites. Mais son rôle et son intention sont de préserver la foi, dont la théologie dépend étroitement, et qu'une erreur théologique, si elle dépassait le seuil critique, pourrait compromettre (par exemple si, dans le sens d'une théologie axée

sur la réalité de l'être-homme du Christ, on en venait à faire du Christ *un homme* distinct du Verbe ; ou si, dans le sens d'une théologie sacramentaire trop exclusivement construite sur l'idée de « mystère », on expliquait la présence eucharistique par un simple changement de la valeur significative du pain et du vin, à l'exclusion de toute modification ontologique). La recherche théologique elle-même, tant que, restant fidèle à sa loi essentielle, elle se déploie *à l'intérieur de la foi* (et de cela encore une fois l'Église juge suprêmement, non selon des critères rationnels, qu'on pourrait toujours discuter, mais selon le critère de la Tradition vivante en elle, et dont elle use infailliblement), est libre par nature, et on ne saurait souhaiter une unification de ses démarches et de ses résultats, qui serait imposée de l'extérieur, et par là même artificielle. Renoncer à cette liberté par crainte des risques et des incertitudes qu'elle comporte serait renoncer à la théologie elle-même. Solution peureuse et lâche, dont les aspirations les plus authentiques de sa foi doivent détourner le chrétien.

Ne pas s'effrayer. D'autre part on ne doit pas non plus s'exagérer le risque : comme si tout dépendait de la théologie qu'on adopte, comme si on pouvait craindre raisonnablement d'être engagé dans les voies de l'erreur si on fait un mauvais choix. Nous avons vu qu'il n'y a pas une théologie vraie, toutes les autres étant fausses. La Théologie se trouve plus ou moins bien réalisée en toute théologie. Il est des notions et des certitudes communes à toutes les théologies, même si en chacune elles sont envisagées et interprétées de façon particulière : qu'on se mette à l'école du molinisme ou du thomisme on apprendra toujours la primauté de la grâce et la liberté du choix divin dans l'œuvre du salut. La culture théologique, malgré la diversité des théologies, conserve une indéniable unité, et on peut y accéder sous la conduite de maîtres très différents.

L'exemple des sciences profanes est là pour nous en convaincre. Il y a une culture juridique, si divers et opposés que puissent

être, quant à leurs conceptions de base et leurs conclusions, les maîtres du Droit, et même la prodigieuse diversité des philosophies, que rien, semble-t-il ne peut endiguer, n'empêche pas qu'il y ait une culture philosophique. Certainement la Théologie, immanente à toutes les théologies, une elle-même en vertu de sa polarisation par la science de Dieu et des bienheureux, les unifie beaucoup plus profondément et plus sûrement que ne peut le faire pour les sciences profanes la seule communauté d'un centre idéal d'intérêt intellectuel.

Apprendre, comprendre, juger. On ne saurait enfin trop rappeler au débutant que la théologie est une science, et qu'elle requiert de lui, de ce chef, l'activité personnelle et méthodique de l'intelligence, sans laquelle en aucun domaine on ne saurait prétendre à devenir savant.

Et d'abord *apprendre*. En théologie, comme en toute autre science, il y a des choses qu'il faut savoir et dont l'ignorance est fort dommageable, interdisant finalement tout progrès véritable. Si vous vous préoccupez par exemple de la présence de l'Église au monde, ou de l'œcuménisme, ne vous dispensez pas d'acquérir les premières et élémentaires notions sur l'Église : son institution, sa structure, sa raison d'être, ses attributs... Trop souvent on voit des chrétiens, et pas seulement des laïcs, intervenir dans les questions théologiques les plus complexes et les plus difficiles, sans en connaître les données premières, de sorte que véritablement ils ne savent pas très bien ni de quoi on parle ni de quoi ils parlent eux-mêmes. De même si on aborde une discussion entre les écoles, apprendre, non seulement quelle est la position de celle dont on se réclame, mais aussi celle des autres : ne pas s'imaginer par exemple que tel théologien qui conteste dans le Christ la présence d'un *moi humain* conteste par le fait même que le Christ soit vraiment homme. Ces ignorances, si fréquentes, font dévier les discussions et les rendent parfaitement stériles, car on argumente alors contre un

fantôme, et le point qu'il s'agirait de mettre en lumière autant que faire se peut demeure dans une ombre impénétrable.

Il faut aussi évidemment s'efforcer de *comprendre*. Comprendre l'autre, bien sûr : c'est la loi de toute discussion fructueuse. Mais d'abord, puisque nous pensons ici au débutant, comprendre son maître, ou ses maîtres. C'est une tentation, fort dangereuse, de faire crédit à son maître, selon la confiance qu'on lui porte, de la valeur probante de ses raisons. On répète alors après lui, en les exagérant le plus souvent, en les décentrant, ses affirmations, et l'on ne dépasse pas beaucoup ainsi le stade rudimentaire du psittacisme. Un vrai maître préférera toujours être contredit par son disciple qu'être suivi avec cette irrationnelle ferveur. Car une conclusion ne vaut que par les raisons qui la sous-tendent : non seulement en effet ces raisons assurent sa certitude, — et donc sa valeur de vérité, au moins pour celui qui la profère, car rien ne sert que ce que je dis soit vrai, si je n'ai pas une raison valable de le tenir pour vrai —, mais aussi ses limites et sa portée. C'est pour cela que le maître s'effraie souvent de retrouver ses propres paroles dans la bouche d'un disciple léger et imprudent : cela devrait parfois l'inciter à modifier une manière trop abrupte et un peu équivoque de traduire une pensée qui, dans son esprit, est plus nuancée que dans ses expressions ; mais cela vient aussi de ce que le disciple n'a pas *compris* la pensée qu'il récite, n'ayant pas pris la peine d'en examiner les considérants.

Effort de compréhension qui, contrairement à ce qu'on pense trop souvent, et assez superficiellement, amène nécessairement à juger la pensée du maître, c'est-à-dire à marquer son désaccord aussi bien qu'à donner son accord. Ordinairement, le critique est taxé d'incompréhension : comme s'il suffisait de se placer au point de vue de l'autre et de comprendre ses raisons pour être nécessairement d'accord avec lui! Celui-ci sait pourtant, au moins en théorie, qu'il peut se tromper, ce qui signifie qu'il peut être conduit par de mauvaises raisons à des résultats erronés. Le disciple, à mesure que, sous l'action même de son maître, il exige

plus de rigueur rationnelle peut, dans son effort pour comprendre, percevoir la faiblesse de ces raisons, et aussi la force des raisons adverses. C'est par là que, selon la loi inéluctable du développement de l'esprit, il s'engagera dans la voie d'une pensée personnelle, dégagée des nécessaires dépendances de sa docilité initiale.

Mais comment juger ? On se sent si faible et si petit devant tant de maîtres illustres! Mais, encore une fois, ces maîtres ne veulent pas autre chose que nous apprendre à juger, selon les critères de la vérité théologique. Ces critères sont d'abord les sources de toute démonstration en théologie : l'Écriture, la Tradition. Notons pourtant que leur emploi correct et fécond exige déjà une grande maîtrise : on ne saurait trop conseiller au débutant une grande circonspection dans l'usage de ces critères pour apprécier la valeur des conclusions des maîtres, et en particulier il faut le mettre en garde contre la tentation de leur opposer un passage de la sainte Écriture séparé de son contexte et dont le sens exact n'a pas été déterminé au préalable; ou bien une position patristique, soi-disant commune, et qui est peut-être fort particulière.

Il lui sera plus facile et plus sûr, à lui encore une fois qui est encore un débutant, de chercher la Tradition dans l'Église vivante et dans ses expressions autorisées. De ce point de vue on ne saurait trop recommander comme textes de base pour l'étude des grandes questions théologiques les encycliques pontificales expressément consacrées à ces questions, et dont le but est justement d'instruire les fidèles en leur présentant les fruits de la réflexion séculaire de l'Église, en redressant aussi à l'occasion certains errements des théologiens. Ainsi en est-il des encycliques sur l'Église, sur le Christ, sur la sainte Vierge, sur la Liturgie. Ce n'est pas que l'Église entende penser à la place de ses enfants, bien au contraire, mais par son enseignement elle dirige leur réflexion d'une manière irremplaçable. De la sorte, à l'inconvénient réel qu'il pourrait y avoir en matière de vérité surnaturelle

à se mettre à l'école d'un homme, on remédie, non en prétendant se mettre directement à l'école de l'Église, — comme si l'Église était une école théologique —, mais en soumettant l'enseignement reçu et ses progrès personnels au contrôle de l'Église.

Et ici on ne saurait tout à fait passer sous silence, bien que l'examen de la portée exacte de cette directive étendrait au-delà de toute mesure les dimensions de cet article, l'insistance du Magistère à proposer pour maître à tous les théologiens saint Thomas d'Aquin. Qu'il ne s'agisse pas pour eux de renoncer à leur propre jugement, la méthode même d'enseignement de saint Thomas en est un gage suffisant : on n'est pas son disciple si on ne l'a pas compris, si on le suit autrement que par la raison, c'est-à-dire sous l'emprise d'une conviction réfléchie. Qu'il ne s'agisse pas non plus d'écarter tous les autres Docteurs, la place qui leur est faite dans l'estime et la vénération de l'Église nous en assure également. Disons seulement, et terminons là-dessus, que le théologien, à quelque école qu'il appartienne, est tenu d'accorder la plus respectueuse attention à la pensée de saint Thomas, à ses positions, à ses raisons ; et que le débutant, en particulier, trouvera une sécurité précieuse à se mettre à l'école de ce maître incomparable, même si, son inclination propre ou les circonstances l'orientant vers d'autres manières de poser les problèmes, vers d'autres méthodes, voire même vers d'autres positions intellectuelles, il s'ouvrait de plus en plus largement à d'autres influences. L'essentiel n'est pas d'être un thomiste patenté, mais de ne pas se priver, par une décision initiale qui ne pourrait être qu'un caprice, de cette aide indispensable qu'apportent à quiconque veut s'engager dans les voies difficiles de la théologie la doctrine et la méthode du Docteur commun.

J.-H. Nicolas, O.P.

ÉCHEC OU RÉUSSITE D'UN EFFORT THÉOLOGIQUE

De Trinitate nunquam satis! Qui, donc, ne serait reconnaissant au R. P. Salet de rendre mieux accessible, à la fois matériellement et intelligiblement, ce beau traité de l'Amour Trine[1]. La longue introduction manifeste assez la ferveur et le labeur dont cet ouvrage est le fruit. A l'abondance de l'éloge pour l'auteur qu'il édite, l'interprète joint toutes les réserves qu'on attendait. Par exemple l'argument « esthétique » en faveur de la vérité est reconnu d'un « usage délicat » (p. 32), bien qu'il soit placé (p. 27) sous le patronage de Lachelier et de Louis de Broglie. Notre propos n'est pas de passer en revue les nombreuses questions soulevées par la démarche de Richard et heureusement soulignées par le R. P. Salet.

En quoi consiste un traité de la trinité?

Aussi bien toutes ces questions, secondes bien qu'importantes, dérivent-elles d'une option première. En quoi consiste un « traité de la Trinité »? Et même, « en quoi consiste la théologie »? Ce n'est pas le lieu de l'examiner d'une manière technique. Il paraît

1. Richard de Saint-Victor, *La Trinité,* texte latin, introduction, traduction et notes de Gaston Salet, s.j., Coll. « Sources chrétiennes », n° 63. Éd. du Cerf, Paris, 1959; 528 pp.

cependant impossible de ne pas recourir aux principes les plus fondamentaux si, tout simplement, on veut saisir la portée, respectivement du traité classique et du traité ricardien. L'un stimule la ferveur, l'autre exige une patiente application. Cette différence, importante pour les usagers, viendrait-elle simplement de ce que Richard fonde son exposé sur la nature de l'amour, tandis que les classiques exploitent le thème de l'image, la rigueur de la démarche théologique étant ici et là comparable? Présentons à ce sujet quelques remarques : elles sont d'autant mieux justifiées en cette chronique qu'elles ne sont pas sans conséquences concrètes pour l'exercice spirituel. Nous allons confronter deux types de « traité ». C'est risquer de les opposer à l'excès; mais c'est aussi faire ressortir leur originalité. Nous considérerons successivement le donné, auquel *en fait* se réfère Richard, ce qui manifeste le but poursuivi, ensuite le contenu et enfin la méthode. Nous espérons ainsi permettre au lecteur de mieux apprécier l'appoint ricardien.

Aucune citation de l'Écriture.

Une constatation s'impose d'emblée au lecteur du *De Trinitate* : aucune citation de l'Écriture, au moins en ce qui concerne l'essentiel[2]. On se gardera d'en conclure à une méconnaissance. Ce que rapelle le R. P. Salet du milieu où vivait Richard préviendrait cette erreur s'il était besoin. Le R. P. Salet fait, autant que cela est possible, observer que la « déduction [ricardienne] de la Trinité n'est pas purement ni rigoureusement rationnelle[3] ». C'est parfaitement exact et nous y reviendrons en parlant de la méthode.

2. Nous voulons dire : en ce qui concerne la Trinité elle-même. Les textes cités dans le prologue visent à exhorter; les textes cités au livre VI, concernant les noms des Personnes, ne dépassent pas le niveau de l'appropriation. Le texte Rom 1, 20 est cité quatre fois : pp. 78, 82, 312, 374. Mais il est relatif au Dieu Un. Sont également rappelés : la vision faciale, p. 324; la création de l'homme à l'image de Dieu, p. 374; l'expulsion des démons par Jésus, p. 290. — Rien de tout cela ne concerne formellement la Trinité.

3. P. 310, note 1.

Mais il faut ajouter que, si Richard se réfère résolument au transrationnel, il prend celui-ci sous sa forme la plus élaborée : *il existe trois personnes*[4]. Le sens commun assigne à cette affirmation dogmatique un contenu intuitif. Comment ce contenu, tiré de l'expérience humaine, s'*applique*-t-il à la Réalité divine : c'est ce que Richard se propose de montrer, uniquement par la raison ; il n'examine pas le rapport de l'aboutissant dogmatique à ses sources scripturaires : il fait confiance au labeur accompli par la tradition et sanctionné par l'Église. Ce qui l'inspire, il le dit lui-même sans ambiguïté : ce n'est pas tant le désir de la science que l'ardeur brûlante : elle exige qu'on s'épuise dans la recherche du Mystère[5]. D'ailleurs l'auteur ne s'adresse pas seulement aux théologiens, et sans doute même pas principalement à eux. Ceux à qui il consacre ses services, ce sont les simples, « les plus simples[6] » : ceux qu'embrasse l'ardeur secrète qui ne fait pas acception de personne parce qu'elle n'est que de Dieu et pour Dieu. Le style d'ailleurs, par la luxuriance, par le souci de l'assonance, par la spontanéité familière évoque beaucoup plus une catéchèse augustinienne qu'un traité scolastique. On se méprendrait cependant si on ne discernait, coulée en cette apparente facilité, une technicité précise destinée aux doctes : et cela, derechef, est bien augustinien. Mais le sympathique auteur n'est pas esclave de son instrument. Fort de l'Écriture, il en suit l'exemple plus encore qu'il ne la suit elle-même ; il sculpte les mots humains à l'image de Dieu[7]. Réussit-il ? Il en serait le premier surpris[8]. Nous ne l'offenserons donc pas en recherchant la cause de sa rassurante insatisfaction : la ferveur communicative n'en sera que plus libre.

4. Pp. 72, 92, 164, 310.

5. P. 166. Citons notamment : « Ce n'est pas tant la science qui me stimule à cette tentative audacieuse ; j'y suis poussé bien plutôt par l'ardeur qui brûle en mon âme. »

6. P. 276.

7. P. 206.

8. Richard exprime spontanément la difficulté de sa propre entreprise, et le relativisme des expressions humaines. Par exemple, pp. 252, 354. L'auteur s'en remet même au lecteur de trouver l'expression juste d'une pensée manifestement vraie (p. 358) : ce qui ne facilite pas la tâche du lecteur !

PLAN DU TRAITÉ DE RICHARD

Voici d'abord une très rapide esquisse du « traité ». Après une véhémente, et plus que jamais opportune, exhortation à pénétrer intelligiblement le donné de la foi, Richard campe puissamment Dieu en sa Déité : existence, immensité, unicité, incommunicabilité, éternité, simplicité.

Cela rappelé, mais d'une manière originale et forte quoique non pas sans fissure, Richard entend montrer par les seules ressources de la raison l'existence en Dieu d'une pluralité. Il développe, à cette fin, l'argument célèbre : Dieu est Amour; or l'amour exige dualité; donc... Et puis, Dieu est Amour parfait, il a donc toute la perfection de l'amour. Et comme cette perfection n'est pas épuisée par la dilection mutuelle, il faut un nouveau pas. Chacun des deux aimants désire communiquer et la joie du mutuel amour, et la joie attachée en propre à être et à n'être que l'aimé. Et voilà un Troisième, qui scelle la pureté de l'amour dont il exclut tout exclusivisme, et avec qui la dilection mutuelle s'achève en condilection.

Trois « Personnes ».

Après ces hardiesses, à savoir de projeter dans l'Amour la psychologie de l'amour, Richard rejoint les vues les plus traditionnelles. L'amour requiert que l'Amour soit Trine. Trois « quoi » ? *Quid tres* ? Le théologien qui ne trahit pas doit ici se faire interrogation vivante au cœur du Mystère. Richard prolonge la ferveur de saint Augustin ; en vertu de quoi il compte apporter, à une question devenue classique, une réponse qui n'a pas à l'être. Trois Personnes. Mais la « raison » de ces Personnes ne peut pas être, pour un poète d'ailleurs sainement réaliste, issue par sublimation des marécages de l'individuation. Une personne est une existence incommunicable. Chacune des Trois Personnes divines est une existence divine incommunicable. Et, pour achever de le

comprendre, il suffit d'analyser le mot « ex-sistence » : « ex » indique l'origine, et « sistence » le fait de subsister. Quant à l'incommunicabilité, elle ressortit en propre à l' « ex ». Ainsi les Personnes sont à la fois distinctes par l'ordre d'origine et subsistentes dans l'Essence : respectivement incommunicables en l'Essence communicable. La conception ricardienne de la personne inclut tout cela d'emblée.

Qui procèdent.

Maintenant, il faut bien rejoindre une autre donnée, traditionnelle et qui plus est scripturaire, celle de procession. Et notre auteur se trouve alors contraint d'être à nouveau original pour simplement être cohérent avec lui-même. Les Personnes sont distinctes ; mais elles ne sont pas trois dieux, elles sont Un. Or cet Un est plus parfait, plus beau, si non seulement il tient à la « sistence » qui en un sens est commune, mais si en outre il est concomitant à l'ordre d'origine qui fonde la distinction. Maintenant, l'unité se réalise effectivement dans l'ordre d'origine, en vertu de la génération : voilà ce que quiconque peut aisément observer. Et nous voici invités à un nouveau pas de raison. Il s'agit d'inférer, à partir des rapports de parenté (*germanitas*), qu'il existe en Dieu deux processions et deux seulement. Tout l'argument devient fort simple si on énonce avec précision le principe qu'il met en œuvre.

Ce principe le voici. Deux Réalités intra-divines supposées distinctes, d'abord ne sont pas diverses, c'est-à-dire étrangères l'une à l'autre ; et, d'autre part, le rapport qu'elles soutiennent entre elles est nécessairement immédiat : au moins à un certain point de vue, sinon absolument, c'est-à-dire à tous les points de vue. Du père au fils, il y a procession immédiate, du grand-père au petit-fils procession médiate. Mais n'y aurait-il pas un troisième type de procession ? Ève en témoigne. Elle dérive d'Adam. Comment ? Quoi qu'il en soit, la côte a existé : et en même temps qu'elle une procession qui n'est ni médiate ni immédiate. A quoi correspond en Dieu une réalité positive, et partant une procession

à la fois médiate et immédiate. Voilà donc, *a priori,* trois types possibles : immédiat, immédiat et médiat, médiat. Mais, en vertu du principe énoncé ci-dessus, une procession seulement médiate est impossible. Il ne peut donc y avoir que deux types de procession : purement immédiat, simultanément immédiat et médiat.

Maintenant, la procession requiert qu'il y ait *fonctionnellement* un « premier » et un « ultime », sans cela il faudrait aller à l'infini. De plus ce premier est unique : car si deux personnes assumaient ensemble ce même rôle, il ne pourrait y avoir entre elles aucune *germanitas,* contrairement au principe posé. Pareillement, l'ultime est unique. Il reste à examiner comment la procession se réalise *entre* le premier et l'ultime. Une troisième application du principe posé montre que ce qui procède doit s'*unir* à ce dont il procède pour constituer avec lui l'*unique* principe d'une nouvelle procession : s'il s'agissait de deux co-principes à parité, leur distinction réelle ne serait compatible avec l'identité de leur rôle qu'en excluant la *germanitas*. Et comme c'est le premier qui communique d'être également principe à ce qui procède de lui, la nouvelle procession est immédiate par rapport au premier, médiate et immédiate eu égard à ce qui déjà procède. Ainsi, le principe de *germanitas* et la détermination *a priori* des deux types possibles de procession se corroborent mutuellement. Pris ensemble, ils permettent d'inférer la seule structure possible pour l'ordre de procession en sa totalité.

Un dernier point doit cependant être précisé pour retrouver adéquatement tout le donné, à savoir l'existence de trois personnes. On a bien montré, en effet, comment tel intermédiaire s'insère dans l'ordre d'origine : il constitue, avec ce dont il procède, l'unique principe d'une nouvelle procession. Mais combien y a-t-il de tels intermédiaires ? Il n'en faut qu'un seul, pour qu'il y ait trinité de personnes, et non un nombre plus grand. Dogmatiquement, la réponse est donc claire ; mais peut-on en assigner une raison ? Richard recourt ici à l'esthétique ; nous nous bornons à l'argument principal : à la procession immédiate cor-

respond un seul terme qui est le « premier » ; à la non-procession correspond un seul terme qui est l' « ultime » ; il convient donc qu'à la procession à la fois immédiate et médiate corresponde également un seul terme : or il n'en est ainsi que si il existe un seul intermédiaire.

L'enquête, cette fois, est achevée. Après avoir établi l'existence (livre I) de Dieu Un et Simple (livre II), on a retrouvé par raisons nécessaires : la pluralité au moins trine des Personnes (livre III), leur ex-sistence dans l'Essence et leur distinction d'origine (livre IV), et enfin l'économie de tout l'Ordre de Procession qui exclut une pluralité plus nombreuse que la trinité : il suffit alors de transposer en termes d'amour cette économie de la Procession Trine pour retrouver, préciser, corroborer l'analyse du livre III (livre V). Ainsi l'Amour est l'alpha et l'oméga. Dieu est Amour, donc Il est Trine. Dieu est Trine selon l'Amour. Richard pouvait en rester là. Le livre VI est consacré à la justification des noms des Personnes ; mais il utilise plus qu'il n'innove ; notons simplement que le Fils est Image du Père parce qu'Il communique avec Lui la « plénitude de la divinité ». Et bornons-nous maintenant aux livres III, IV, V qui constituent le Traité de la Trinité proprement dit.

DIFFÉRENCE AVEC SAINT THOMAS

La différence avec le traité de saint Thomas est manifeste et elle tient à l'ordre. Selon Richard, la pluralité des Personnes est inférée d'une sorte d'intuition de l'amour... et de l'Amour. Il faut ensuite montrer par arguments propres la cohérence de cette intuition avec deux exigences dogmatiques : les Personnes ne font pas nombre avec l'Essence bien qu'elles se distinguent entre elles ; les Personnes forment, ensemble, un Ordre qui est selon la Procession. Pour saint Thomas, les Personnes se distinguent également par l'ordre d'origine ; mais, d'une part, leur pluralité dérive des Processions, elles-mêmes immédiatement révélées : et, d'autre part, leur réalité est constituée par leurs mutuelles relations.

S'il était possible d'établir une correspondance entre les parties des deux traités, c'est le livre V de Richard qui serait l'amorce du traité classique. Ensuite viendrait le livre IV, équivalent de la question classique : « Du rapport des personnes à l'essence. » Le livre III n'a pas d'équivalent. Mais une telle comparaison serait inévitablement fallacieuse : ce n'est pas seulement l'ordre des parties qui est différent; c'est, corrélativement, le contenu de chacune d'elles; et cela tient en définitive à une différence d'inspiration et de méthode : c'est sur ce point capital que nous devons maintenant insister.

Nous avons déjà observé l'absence de références à l'Écriture : absence totale en ce qui concerne l'essentiel du Traité (livres III, IV, V). D'où cela vient-il? Supposer une méconnaissance ou un parti pris d'ignorance serait absurde. La raison est fort simple : Richard ne renvoie pas à l'Écriture parce que l'orientation de sa démarche le lui rend impossible. Il entend inférer « Dieu Trinité » de « Dieu Amour ». Or la Trinité n'est pas immédiatement révélée en termes d'amour. Ce qui est immédiatement[9] révélé, c'est que d'une part Dieu est Amour[10] et d'autre part Dieu est Père, Fils, Saint-Esprit. Ce sont là comme deux inébranlables et puissantes colonnes qui rendent possible l'étreinte du Mystère; mais de l'ogive qui joint ces colonnes en pénétrant dans l'Incréé, l'Écriture, au moins immédiatement, ne dit rien. Ce n'est donc pas à l'Écriture que l'architecte peut s'adresser pour sous-tendre pas à pas son labeur. Il est vrai que saint Jean affirme, entre les Trois, des « échanges »[11]; d'où l'on peut, nous le croyons, con-

9. Nous disons « immédiatement » en fonction de notre objet. Nous laissons de côté les précisions qu'appelle l'usage de ce mot en fonction de la révélation considérée comme telle.

10. 1 Jo 4, 16. L'affirmation de saint Jean concerne sans doute l' « economia », c'est-à-dire la manifestation de Dieu. Mais c'est une loi générale : la Réalité intime de Dieu nous est révélée dans l' « economia ». Cependant Jo 15, 26 affirme immédiatement la Procession du Saint-Esprit elle-même.

11. Nous employons ce terme générique. Il recouvre la « possession », dont le jeu entre le Père et le Fils est décrit en saint Jean 15, 26-27; 16, 13-15; 17, 10. — la possession n'a de sens qu'en vertu d'un amour. En sorte que l'amour est bien consignifié : une inférence précise permet de l'établir. Saint Jean affirme également : l'amour du Père pour le Fils : ἀγαπᾶ

clure aisément et nécessairement que les Processions sont selon l'Esprit et selon l'Amour. Ainsi la Trinité est bien révélée selon l'Amour, mais c'est *médiatement* : cela est seulement, d'après l'Écriture, la *conclusion* d'une inférence si rigoureuse soit-elle; et cela ne peut être d'aucun secours pour qui tente l'inférence inverse : laquelle prend l'Amour comme son point de départ et comme son principe suffisant.

L'ordre est inverse

Tel mode de signifier montre que Dieu Trine, nécessairement est Trine selon l'Esprit et selon l'Amour : voilà l'Écriture. Dieu est Amour, donc nécessairement il est Trine : voilà Richard. La Réalité, bien entendue est la même; mais l'ordre est inverse, les deux démarches, comme discours mental, sont contraires : impossible que l'une serve l'autre. L'absence de référence à l'Écriture est donc un corollaire aussi inéluctable que significatif. Faut-il pour autant condamner l'entreprise ? Nous ne le pensons aucunement. Mais poursuivons notre enquête, et voyons la méthode qui s'impose en l'occurrence comme la seule possible.

L'Écriture ne fondant pas le point de départ, force est bien de le trouver dans une notion intuitive. *Comment* l'Amour peut-il être le principe de l'inférence visée? L'Écriture n'en dit rien. On tiendra donc pour acquis que ce « comment » est donné par la nature de l'amour : ce qu'appelle l'achèvement de l'amour entre les personnes, l'Amour *a fortiori* l'exige : donc il y a des Personnes. Il y a donc une sorte d'englobement, à la fois du créé et de l'Incréé, sous une même structure. C'est-à-dire que le même ensemble des mêmes notes aptes à définir est utilisé aussi bien

(Jn 3, 35); φιλεῖ (Jn 5, 20); — l'amour du Fils pour le Père : ἀγαπῶ (Jn 14, 31). Mais ces deux mots désignent également : l'amour du Père pour les hommes, de Jésus pour les siens et réciproquement, des disciples entre eux. Cette acception large n'ôte pas que ἀγαπᾶν et φιλεῖν concernent, outre l' « economia », la Réalité. Mais il est difficile d'en inférer une précision concernant la nature de la Réalité. En particulier, ils ne consignifient pas une « procession »; ils décrivent un rapport entre deux personnes supposées constituées.

pour la créature et pour Dieu. Certes, l'intuition de la transcendance divine fuse constamment sous la plume de Richard, mais ce qui importe pour l'enchaînement rationnel, ce sont évidemment les procédés de définition ; or, pour être significatifs, ils empruntent au créé ce qu'ils appliquent à l'Incréé, ils sont univoques et englobants, l'un en vertu de l'autre. Bien typique est, à cet égard, la critique faite par Richard de la définition classique de la personne : « substance individuelle de nature raisonnable ». Il n'a pas de peine à montrer que, appliquée telle quelle en Dieu, elle conduit ou bien à affirmer une quatrième personne, ou bien à priver les Trois Personnes du caractère personnel. Il rejette donc la définition de Boèce, en vertu des critères logiques bien connus de la bonne définition ; mais ces critères, il en examine le jeu *in divinis*. Et, en retour, il propose la définition susmentionnée, dont il souligne qu'elle vaut justement et pour le créé et pour l'Incréé. Tout cela, ce qui est rejeté comme ce qui est admis, montre que pour Richard il peut et il doit n'y avoir qu'une seule notion, univoque par conséquent, de la personne. Quel est donc, pour la personne, mais également en général, le rapport entre les deux connaissances : celle de ce monde d'une part, celle de Dieu d'autre part ? La voie « classique » consiste à exprimer la première avec le maximum de précision fondée sur l'expérience ; et *ensuite* à examiner si elle inclut une valeur analogique qui en fait l'instrument de la seconde. Richard espère possible une sorte de trans-connaissance qui, en définitive, ne peut être fondée que sur l'expérience de Dieu conjointe à l'expérience humaine.

Écueil et cohérence

L'attitude ricardienne présente un double écueil. Le premier concerne la théorie de la connaissance, ou équivalemment le rapport entre l'abstrait et le concret. Comment serait-il possible d'associer l'univocité pour les structures avec la distance infinie pour les réalités, l'englobement avec la transcendance ? et au bout, il faut bien le dire, l'exigence logique avec l'exigence mys-

tique ? Il ne peut y avoir ni unité ni association ; il y a en fait tantôt confusion et tantôt dissociation. Il y a confusion par exemple lorsque, pour prouver l'existence ou la toute-puissance de Dieu, Richard passe du « possible logique » au « possible réel [12] » ; ce n'est pas le lieu d'insister : la dialectique de Richard ressemble à celle de saint Anselme, bien qu'elle requiert un examen approprié. Quant à la dissociation, elle ressortit dans le détail de ses cas au second écueil que nous allons maintenant examiner.

L'inspiration, l'attitude, l'entreprise de Richard ne sauraient être rejetées *a priori* : nous en sommes parfaitement d'accord avec le R. P. Salet. Mais l'entreprise réussit-elle ? Est-elle, dans son ensemble, cohérente ? C'est là, bien entendu, un minimum exigible. Bornons-nous à examiner deux points particulièrement importants. Critiquer Boèce est aisé pour Richard, mais critiquer Richard ne l'est pas moins. La Personne est une Réalité divine incommunicable. Et que *sont* les Personnes divines ? Chacune *est*, nous l'avons vu, « ex sistence » : « ex » ressortissant à l'origine, « sistence » à l'Essence. L'incommunicabilité concerne l' « ex » : pas de difficulté ; concerne-t-elle *aussi* la « sistence », le subsister dans l'Essence ? Sinon, la Personne n'est pas incommunicable selon son *être* : et alors, comment la définir une *réalité* incommunicable ? Si oui, comment un subsister peut-il être incommunicable alors qu'il est, réellement, identique à l'Essence qui est communicable ? Le dilemme n'est ni moins grave ni moins embarrassant que celui dont Richard fait grief à l'*individuation* intégrée à la définition de Boèce. Et si la difficulté n'affleure pas, c'est que les notions de communicabilité ou d'incommunicabilité ne sont jamais analysées et définies d'une manière précise. Elles ont en fait le sens intuitif que chacun consent à leur donner. Mais est-ce suffisant [13] ? L'exigence de *cohésion* est-elle satisfaite ?

Au vrai, Richard se prive, volontairement sans doute, d'un instrument essentiel : savoir la relation. C'est en effet cette caté-

12. Respectivement, pp. 84 et 98.

13. Le R. P. Salet semble estimer suffisant ce sens intuitif, puisque les deux mots « communicable » et « incommunicable » ne figurent pas à l' « index rerum ».

gorie qui exige l'analyse précise du rapport entre l'être et l'ordre : c'est elle et elle seule qui permet d'exorciser de toute contradiction le dilemme que nous venons de rappeler. Saint Augustin, non suspect de scolasticisme, ne s'y était pas trompé ; les « classiques » n'ont fait que le préciser. Or, si nous avons bien lu, l'unique mention du mot relation [14] faite par Richard n'a aucun rapport avec la Trinité. Et qui plus est, sa construction ignore la notion métaphysique de relation, et même la tient à l'écart. Le R.P. Salet pense découvrir dans l'origine un équivalent de la relation [15] ; mais il est bien connu, et Richard lui-même l'observe [16], que, prise au sens large, la relation se retrouve partout. C'est évidemment à ce sens large que se réfère le R.P. Salet [17] ; et d'autre part on ne voit pas bien ce que cet auteur veut signifier en traduisant les locutions ricardiennes *quasi ex opposito, per contrarium* par « relation d'opposition ». Il est donc tout à fait impossible de suivre, sur ce point, l'interprète. Richard évite le mot relation, tout simplement parce qu'il conçoit le rapport entre les Personnes divines selon un type d'opposition qui n'est pas l'opposition de relation. C'est parfaitement cohérent. Et lorsqu'il précise sa pensée, il emploie le mot *contrarium* [18] : s'agit-il de l'opposition de

14. P. 158. Ce que confirme le R. P. Salet, p. 489. Le mot relation, dans ce passage, signifie simplement tel mode de l'être, accompagnant de fait les autres modes.

15. Et, plus précisément, entre le sujet et le fondement de la relation : l'un désignant l'autre en fonction d'un « ordre à ».

16. P. 489.

17. C'est cela qui lui permet d'écrire : « L'idée même de la relation est partout présente dans le traité, exemple, lorsque Richard traite des parentés divines... » (p. 477).

Richard emploie même le mot *copula* (p. 210). Mais peut-on, sérieusement, trouver la notion précise de relation dans l'image suggérée par la « copula » ?

18. Voici le texte de Richard : « Imprimis itaque notandum diligenterque considerandum quomodo gemina duarum personarum proprietas una alteram quasi ex opposito respiciat et una alteri velut per contrarium respondeat » (p. 338).

Le R. P. Salet traduit : « Il faut remarquer d'abord et considérer avec attention comment les propriétés des deux personnes sont en relation d'opposition mutuelle et se répondent l'une à l'autre comme par une symétrie inversée (p. 339). Cette traduction ajoute au texte original le mot « relation » ; et, de surcroît, elle l'ajoute à une place malheureuse. Il y a plusieurs caté-

contrariété entendue au sens technique? Nous le croyons peu probable, parce qu'une telle technicité est étrangère à la facture générale du traité[19] et sans doute à son inspiration. Mais il est tout à fait clair que si Richard, en l'espèce, ne songe pas à l'opposition de contrariété bien qu'il emploie le mot *contrarium*, il ne pense nullement à l'opposition de relation puisqu'il évite le mot « relation ». Et l'absence de ce médium métaphysique[20] indispensable entraîne, tant pour la communicabilité que pour la Personne, l'irrémédiable non-cohérence de définition que nous avons expliquée.

Le problème de l'amour.

La même non-cohérence affecte la mise en œuvre de l'Amour comme principe de découverte et d'organisation du Mystère. « Il faut attribuer à Dieu ce qu'on estime le meilleur[21]. » Richard hérite de la tradition ce principe incontestable. Mais qu'est-ce que « le meilleur », en particulier dans l'amour ? On retrouve ici l'englobement et l'univocité : ce qui est le meilleur humaine-

gories de l'opposition : la « contrariété » en est une, la « relation » en est une autre. Et, pour exprimer la nature de l' « opposition » qui existe entre les Personnes divines, on se sert de ce type original d'opposition que constitue la relation. Ainsi, il y a entre les Personnes divines « opposition relative », ou « opposition de relation » : c'est-à-dire *opposition du type de la relation*. Prenons une comparaison. Les locutions « Travail de l'esprit », « Travail des mains » désignent deux espèces de travail : tout comme « opposition de relation » et « opposition de contrariété » désignent deux types d'opposition. « Relation d'opposition » aurait pour équivalent « Esprit de travail » « Mains du travail ». Cela peut encore signifier quelque chose, mais c'est par fortune!

19. Le traité comporte bien une technicité; mais elle concerne la psychologie de l'amour.

20. L' « opposition » peut seule, en Dieu, distinguer réellement. Et comme l'opposition est selon la relation, les Personnes sont constituées par les relations. Selon saint Thomas, l'ordre d'origine simplement distingue; la relation à la fois distingue et *constitue* la Personne.

21. P. 96.

ment, selon la psychologie humaine de l'amour, cela est supputé être aussi le meilleur divinement selon l'Amour Incréé. Bornons-nous à un seul aspect, primordial d'ailleurs. Richard ne recherche pas si la réciprocité appartient à la *nature* de l'amour ; il observe qu'elle est une perfection de l'amour exercé. Le principe de transposition tel qu'il l'entend exige dès lors que l'Amour, en Dieu, soit réciproque.

Qu'en advient-il si, aux deux premiers Aimants, s'adjoint un Troisième[22] ? Pas d'hésitation : la *condilectio*, la *consocialis amor*, si on peut dire, ne fait pas acception de Personnes! « Considérez telle des trois personnes : les autres l'aiment, de concorde. Envisagez maintenant une autre personne que celle-là : vous découvrirez également que les personnes non envisagées concordent d'un pareil vœu en leur amour. Si enfin vous considérez la troisième personne, il est hors de doute que, d'une égale concorde, l'affection des autres conflue vers elle[23]. » Ainsi, « ce qui a été prouvé de deux [personnes] peut être inféré par les mêmes raisons au sujet des trois : à savoir que chacun doit être aimé de chacun, et qu'il est éminemment aimé parce qu'éminemment parfait[24] ». Nul doute n'est donc possible : la réciprocité concerne l'Amour Personnel. Ce qui en effet vaut *pour les trois*, c'est-à-dire précisément la réciprocité, c'est cela qui a été prouvé au sujet de *deux* ; or, si « deux » il y a, il ne peut s'agir que de personnes, non de l'Essence[25]. Ainsi la perfection requiert que, considéré entre les Personnes, l'Amour soit réciproque. Dès lors, dans ce même ordre personnel, le Saint-Esprit aime : il ne peut

22. Nous avons expliqué comment, d'après Richard.

23. P. 210. Nous ne croyons pas heureux de traduire *unam aliquam* par « une quelconque ». Le mot « quelconque » évoque une univocité qui n'est pas de mise. Le « quelconque » n'existe que dans un ordre matériel, non dans l'Ordre par excellence où chaque Réalité distincte est adéquatement et absolument déterminée en fonction du « Tout ».

24. P. 212. « Chacun est aimé de chacun » ; plutôt que : « Chacun est aimé des deux autres », ainsi que traduit le R. P. Salet. Ce ne nous paraît pas servir Richard que d'introduire dans ses expressions plus d'univocité qu'elles n'en comportent.

25. Les Réalités qui, en Dieu, sont distinctes *réellement* sont *un* ou *trois*. Les processions sont réellement distinctes en vertu des Relations dont trois seulement sont réellement distinctes.

être exclusivement l' « Aimé ». Mais qui oserait soutenir pareille chose ?

Richard a bien conscience de la difficulté. Il tente d'y faire face : et, à l'égalité dans l'*exercice* de l'Amour, c'est-à-dire à la réciprocité dont nous venons de parler, il substitue l'égalité de l'Amour identique à l'Être en vertu de la Simplicité divine[26]. Chaque Personne *est* sa dilection[27] ; cette dilection est la même, bien que distinguée par des propriétés différentes, et Richard reprend la théorie déjà indiquée de l'ordre d'origine en l'exposant derechef selon l'Amour : amour gracieux, amour obligé. Mais cela fonde-t-il que les Personnes soient distinctes selon leur *réalité* même ? En d'autres termes, les distinctions attribuées modalement à l'amour sont-elles en même temps des distinctions réelles selon l'être ? Autrement dit encore, l'Amour qui est identique à l'Être, ainsi que Richard vient de l'affirmer, est-ce seulement l'Amour qui est Un et Même pour les Trois, ou bien est-ce *aussi* l'Amour en tant que distingué par ses propriétés ? Une fois de plus, Richard est parfaitement conscient de la difficulté. Et comme il est impossible d'admettre le premier membre de l'alternative sans voir se dissoudre la réalité des distinctions interpersonnelles, Richard se trouve contraint d'examiner le second membre de l'alternative : comment les distinctions modales propres à l'amour affectent-elles l'être ? Si elles l'affectent, les Personnes, distinctes de ce chef, sont-elles égales ? L'amour gracieux n'a-t-il pas plus de bégninité et pour autant plus de dignité que l'amour obligé ? Et voilà le Saint-Esprit moins digne. Mais, en retour, aimer pour un autre la perfection qu'on n'a pas soi-même, n'est-ce pas la culminer dans la bégninité et la dignité! Et voilà le Saint-Esprit plus digne. Donc, en définitive, la bégninité et la dignité sont égales : « il n'y a dans la Trinité aucune différence d'amour ou de dignité[28] ». Rassurons-nous d'ailleurs : avant d'énoncer cette indubitable conclusion, notre théologien donne à entendre qu'il n'est pas dupe de la dialectique qui est censée l'introduire. « Nous devons donc chasser de notre cœur ces rêveries et tenir avec

26. P. 352.
27. P. 352.
28. P. 364 fin.

une fermeté absolue la vérité de foi que nous ne pouvons encore saisir par l'intelligence[29]. »

Les illusions de la dialectique.

C'est parfaitement dit. Mais de qui sont ces rêveries ? Richard les impute à « une manière humaine de juger[30] ». Le dommage, c'est qu'il énonce ainsi sa propre condamnation. Si en effet le second membre de l'alternative conduit à des rêveries que leur ridicule exclut, le premier membre de l'alternative étant nous l'avons dit impossible puisqu'il équivaut à dissoudre la réalité des distinctions personnelles, alors *l'alternative demeure*. Et elle signifie que l'amour « parfait » échoue à enchaîner organiquement les données essentielles du Mystère. L'amour conçu comme parfait *juxta humanum judicium* est incapable de fonder une description cohérente de l'Amour.

N'en faudrait-il pas conclure que le plus précieux appoint du « Traité » de Richard est de prouver « par l'absurde » combien est fondé le silence de l'Écriture : ce n'est pas en terme d'amour que le Dieu Trine peut être *immédiatement* révélé à l'homme ?

INSUFFISANCE DU PSYCHOLOGISME

Il convient toutefois, en une question aussi grave surtout, de procéder avec mesure. L'échec de Richard n'établit pas une impossiblité de droit D'où vient cet échec ? A cet égard, les deux difficultés que nous venons d'examiner : mise à l'écart de la relation, conception *juxta humanum judicium* de la perfection de l'amour, conduisent à la même conclusion. Richard ne met pas en œuvre la relation, et nous avons dit pourquoi il nous paraît impossible de suivre le R.P. Salet estimant que Richard « a l'équivalent

29. P. 364.
30. *Juxta judicia humana*, p. 364.

[de la relation] dans la considération de l'origine[31] ». Quelle différence y a-t-il au juste entre la « relation » et l' « origine »[32] ? L' « origine » ne suffit-elle pas à caractériser et à désigner la « relation » ; et, étant donné la simplicité divine, n'y a-t-il donc pas « équivalence » ? Nous répondons que l' « origine » est en effet le *fondement formel* de la « relation » ; mais il faut ajouter que, pour toute relation, le fondement *formel* se distingue, pour le moins selon le mode de signifier, du fondement *réel*. En sorte que, ne considérer du fondement que l'aspect formel, c'est s'interdire, en vertu du jeu sémantique lui-même, d'accéder à la *métaphysique* de la relation.

L'ordre d'origine selon l'amour, le gracieux et l'obligé, désigne non pas des relations, mais leurs fondements *formels* ; et lorsque Richard tente d'ontologiser ces fondements formels, il aboutit aux rêveries qu'il rejette à bon droit. L'échec vient de ce qu'il est impossible[33] de transposer en Dieu, en termes d'être comme il se doit, des notions considérées *en tant que formelles* et non pas en tant que réelles, en tant que signifiant un contenu réel. Impossible d'aboutir à l'ontologique si on part du formel comme formel. Impossible d'aboutir à l'ontologie de la Personne en partant des modalités de l'amour et des fondements formels qu'elles sont aptes à constituer. C'est au principe même de la démarche qu'il faut passer du fondement formel au fondement réel, de certaines relations observées dans l'exercice de l'amour créé à l'ontologie de ces relations, de *ces relations* qui ressortissent à l'ordre psychologique à *la* relation comme catégorie de l'être. Or ce passage notre auteur ne le fait pas, nous ne pouvons d'abord que l'enregistrer comme un fait.

Richard ne saisit pas, se manifestant *dans* l' « origine », la réalité analogique dont il avait besoin : il se trouve par le fait même contraint d'enclore la réalité des Processions dans un ordre d'origine emprunté à l'amour créé supposé parfait *juxta humanum judicium* et transposé en Dieu. La mise à l'écart de la relation est donc, on le voit, solidaire d'une certaine manière de

31. P. 489.
32. En ce qui concerne la théologie de la Trinité, bien entendu.
33. Non pas seulement parce que l'esprit défaille, mais en droit.

concevoir la mise en œuvre de l'amour : ce qui constituait notre seconde difficulté ; nous n'avons donc pas à nous étendre. Incohérence de la démarche prise dans son ensemble, insuffisance de la théorie de la personne viennent l'une et l'autre de ce que Richard entend tirer de la psychologie de l'amour plus qu'elle ne peut donner : psychologisme qui entraîne une méconnaissance de l'analogie véritable.

Contresens théologique.

Insistons un peu. Le R. P. Salet note que la théologie de Richard et de ses contemporains est animée et travaillée par la dialectique qui s'exprime dans la formule dionysienne : ressemblance dissemblable[34]. Que la dissemblance l'emporte, que les mots humains défaillent, tout cela, Richard le dit[35] : il a parfaitement le sens de la transcendance de Dieu. Mais une pluralité d'analogies ne suffisent pas plus, de soi, à constituer l'analogie qu'une abondance de raisons ne suffisent de soi à construire un raisonnement. Là est au vrai l'abîme qui sépare la théologie de Richard de celle de saint Thomas : bornons-nous à considérer l'amour. Saint Thomas en met en œuvre la notion à propos de la procession du Saint-Esprit ; mais il vise simplement à rendre compte de la réalité incréée *supposée connue, non à en inférer l'existence ou la nature*. La Procession du Saint-Esprit, d'après la tradition, est selon l'Amour et se termine à une Personne : voilà le donné ; dès lors saint Thomas recherche comment et en quel sens il existe un terme dans l'exercice de l'amour créé. Cela, découvert, permettra de mieux pénétrer la Procession incréée. Ainsi l'amour créé est soumis à une « analyse dirigée » qui est toute inspirée par la Réalité incréée ; c'est juste l'inverse de la démarche de Richard, dans laquelle l'amour créé est le principe d'une inférence inconditionnée.

Nous disons inconditionnée : il faut expliquer ce mot qui

34. P. 493.
35. Le R. P. Salet l'explique parfaitement pp. 494, 495.

pourrait surprendre, et cela nous conduit au cœur du débat. La démarche de Richard est bien conditionnée par le fait qu'elle doit retrouver le « donné », sous sa forme la plus élaborée, nous l'avons dit. Mais ce conditionnement, si on peut dire, *n'est qu'au terme* : il n'est pas au point de départ. Richard « part » de l'amour conçu comme parfait *juxta judicium humanum* : aucun impératif dogmatique, si voilé soit-il, n'affleure ici. Ensuite on infère, *in divinis*, en Dieu ; et au bout, on arrive, comme nous l'avons observé à propos de la réciprocité, à une incohérence. Alors, mais alors seulement, on a recours au mystère ; ou bien, en d'autres termes, après avoir développé la ressemblance entre l'amour et l'Amour jusqu'à ce qu'elle conduise à une non-cohérence, on affirme la dissemblance. Mais la dissemblance est juxtaposée à la ressemblance, et elle ne résout en aucune façon la non-cohérence. Une telle méthode paraît être à base d'analogie : elle est en effet accueillante à de multiples comparaisons ; mais au bout elle se révèle fort insatisfaisante pour la raison : par son manque radical d'unité.

L'indispensable docilité à l'Écriture.

La véritable analogie n'est pas une juxtaposition du semblable à du dissemblable. Cela, le genre également le réalise dans les espèces ; tandis qu'il n'y a rien, en deux réalités analogiques, qui ne soit *simultanément* semblable et dissemblable. Structure délicate, certes ; mais si on y prend bien garde, elle permet, et elle seule, d'éviter la non-cohérence que rencontre la méthode de Richard. La notion analogique, ici l'amour, qui est utilisée pour rendre compte du mystère, doit être entièrement précisée, en fonction certes du mystère, mais *avant* sa mise en œuvre théologique. Faut-il ou non retenir, pour l'amour, la réciprocité ? Une perfection créée doit-elle être retenue selon le mode où elle est observée ? Richard, *en fait*, répond affirmativement, et puis se reprend. Saint Thomas répond : la chose n'est ni nécessaire ni impossible ; mais il tient que, en tel cas déterminé, il faut répondre soit oui soit non, et non pas, oui d'abord, non ensuite.

Si on est acculé à une non-cohérence, il faut revenir au principe : il faut préciser le medium analogique de telle façon qu'il fonde une inférence rigoureuse.

Dans le cas présent, en distinguant dans l'amour opération et fruition, il devenait possible de retenir pour l'une la réciprocité qui conduit pour l'autre à une impasse. D'ailleurs, saint Jean révèle immédiatement que l'Esprit procède; mais il ne signifie que médiatement le « comment » de cette procession ; et la notion medium n'est pas celle d'opération mais celle de possession. Or, si posséder suppose radicalement aimer, l'amour en tant qu'il possède est désigné comme fruition et non comme opération. Cela ne prouve certes pas que l'Amour ne soit pas opération; mais cela montre que les perfections attribuables à l'amour en vue de concevoir la Procession d'Amour le concernent en tant que fruition. Ce n'est pas le lieu de nous étendre; nous avons seulement voulu suggérer que l'intuition fondamentale de Richard aurait trouvé une expression rigoureuse et solide en empruntant la méthode traditionnelle : *la docilité à l'Écriture sous-tendant pas à pas la mise en œuvre de la véritable analogie.*

Bilan.

Le bilan de la comparaison que nous nous proposions entre le traité classique et celui de Richard se présenterait-il donc comme funeste pour celui-ci? Analytiquement, d'une part, la rigueur réelle de l'analogie de l'être est remplacée par la transposition de notions psychologiques ; organiquement, d'autre part, l'argument esthétique cohère au seul donné élaboré sans égard pour l'Écriture. Que reste-t-il donc? Le R. P. Salet écrit : « Nous pardonnons presque tout à un auteur, à condition qu'il soit suggestif [36]. » Le « presque » rend cette formule presque indiscutable et nous ne nous attarderons pas à la discuter. Richard pose avec force et conviction une question capitale : nous avons dit pourquoi il

36. P. 32. Oserons-nous appliquer cette remarque à maints passages de la traduction du R. P. Salet?

nous paraît échouer à la résoudre : desservi par trop de raisons, il manque à la fois à la docilité et à la raison. Mais le vice de cette méthode ne doit pas faire méconnaître ce que, très précisément, elle « suggère », nous le reconnaissons avec le R. P. Salet.

Nous pensons également avec lui que c'est tout simplement méconnaître l'inspiration et même la méthode ricardienne que d'y découvrir du rationalisme ou du fidéisme[37]. Autrement dit, nous pensons que le texte écrit n'est pas séparable de l'inspiration qui est discernable... entre les lignes. Quand notre auteur parle de nécessité, de preuve, de démonstration, il qualifie en réalité sa démarche *vive*, sous la pulsion de la foi et de l'amour, du désir et de la lumière. Et le mot raison pourrait, nous semble-t-il, faire ici équivoque : il ne s'agit pas de la seule raison naturelle, autonome et capable de s'opposer à la foi ou d'abdiquer devant elle. La raison de notre théologien est *dans* la foi ; et il suppose pour son lecteur le même don gratuit. Or la raison, actuée *dans* la foi, découvre des raisons, des chemins de raison qui sont nécessaires *comme* la sublime Réalité en laquelle ils s'inscrivent. Parce que « c'est nécessaire », on dit « preuve », « démonstration »... mais, à la vérité, ces mots signifient[38] que le jeu de la raison se fait l'instrument d'une perception du Mystère en tant qu'il est le Nécessaire absolu.

Une telle attitude est donc l'inverse à la fois du rationalisme parce que la raison repose *dans* la foi au lieu d'en interdire l'accès, et du fidéisme parce que les plus hautes perceptions de la foi sont données dans le jeu de la raison. C'est l'*acte* de la raison qui, gratuitement, devient en quelque sorte le sacrement d'une perception plus haute, beaucoup plus que les formules proférées par la raison ne visent à être une expression rigoureuse du Mystère. Il est clair que la rigoureuse ordonnance du traité classique ni ne présentera ni ne peut présenter rien de semblable : elle n'interdit certes pas ce prolongement en quelque sorte mystique, mais elle repose comme telle sur la mise en œuvre aussi humble que soigneuse de ce qu'il y a de plus défini dans l'intelli-

37. PP. 35-36.

38. Désignent-ils aussi et en même temps dans l'esprit de Richard une authentique démonstration, au sens usuel de ce mot ?

gence humaine : le verbe en lequel elle s'actue et qu'elle profère de toutes choses.

★

Dira-t-on, en conclusion, qu'il y a une sorte de complémentarité entre les deux traités, l'un « suggérant » en fait sinon en droit un type de perception dont l'autre analyse les conditionnements rationnels ? Cela est vrai, et telle sera notre ultime conclusion. Mais, avant de l'énoncer, une importante réserve, croyons-nous, s'impose.

Nous maintenons hautement que Richard n'est suspect ni de rationalisme ni de fidéisme. Il reste que ces reproches ont été formulés. Pourquoi ? C'est que l'inspiration ricardienne requiert, pour être comprise, des conditions *subjectives* particulières : il faut, nous venons de le dire, que la raison soit actuée *dans* la foi ; et, si nous osons y insister, c'est seulement au sein de cette actuation, dans la durée où elle a lieu, que la démarche ricardienne se charge d'une incomparable et communicative évocation. Mais si ces conditions ne sont pas réalisées, la démarche n'est plus qu'un chemin : et on peut y découvrir, si on est critique, toutes sortes de vices, en particulier le rationalisme et le fidéisme ; et on risque fort de tomber dans les écueils correspondants si on ne se trouve enclin par nature ou par vertu à pâtir la persuasion facile.

C'est pourquoi il nous paraît fort discutable que ce traité puisse être mis entre toutes les mains. Il ne souffre pas, quant à l'essentiel, d'être compris « plus ou moins » ; et, si il ne l'est pas parfaitement, il peut égarer au lieu de conduire : il peut induire à croire qu'on a saisi quelque chose de l'Amour alors qu'on a seulement imaginé une « belle » transposition de l'amour ; il peut donner l'illusion d'une démonstration rationnelle, alors que sans une haute ferveur de la foi il n'y a plus qu'ombre de raison. Exaltation et puis déception guette quiconque lira ce traité sans être assez établi sur le Roc et dans la Sérénité.

Le traité classique, lui, ne fera de mal à personne... Car l'argument de raison d'une part n'y a qu'une place subordonnée,

d'autre part a une consistance autonome. Chaque croyant en retient ce qu'il veut ou ce qu'il peut : et même l'incroyant trouvera profit à l'examiner, ce qui est tout à fait impossible pour le traité ricardien. Et le croyant réfractaire au jeu de la raison, la race existe c'est un fait, retiendra du moins dans la précision doctrinale la mise en œuvre finale d'un argument qui ne l'intéresse pas. Richard veut s'adresser aux plus humbles ; en fait, il n'atteint avec fruit qu'une classe de privilégiés. Le traité classique s'adresse à tous, chacun y puisant à sa mesure. Cela dit, qui est opportun en cette chronique, élevons-nous au-dessus de l' « usage », et tentons la Sagesse : l'écueil que nous venons de signaler alors disparaît, car le point de vue est tout objectif.

Les articles de foi se transmettent par une tradition vivante à partir des premiers témoins qui ont reçu du Christ lui-même « ce qu'il entend de son Père[39] ». L'accoutumance, heureuse, à ce « donné traditionnel » peut s'accompagner d'une paresse fort dommageable. On souscrit aux formules que l'on sait exactes, on ne les met pas en œuvre pour atteindre, par elles et en elles, la Réalité ; la foi sommeille : manque de curiosité parce que manque d'amour. Il est donc toujours opportun de stimuler l'attention croyante, en réinventant sans cesse la question inscrite au cœur de tout homme et, beaucoup plus profondément, au cœur de tout chrétien : « Qui est Dieu ? » Mais, en retour, cette réinvention de la question ne doit pas faire oublier les conditions terriblement précaires dans lesquelles se trouve l'homme pour simplement la poser. Ni sécurité somnolente ni conquête aventureuse : tout le monde sera d'accord pour refuser l'un et l'autre, surtout s'il s'agit du plus haut des Mystères, alpha et oméga de toute destinée créée. « Il n'est aucun sujet où errer comporte plus de péril, où chercher requiert plus de labeur, où découvrir porte tant de fruition », disait saint Augustin[40].

La critique est aisée. Il faut ensuite tracer la voie droite entre deux excès contraires. Mais n'y a-t-il qu'une seule voie ? Il y a deux écueils, la somnolence et l'insécurité ; il n'y a pas deux véri-

39. Jo 15, 15.

40. Nec periculosius alicubi erratur nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur. (*De Trinitate*, livre I, ch. III, n. 5.)

tés. Cependant chaque aspect de la vérité ne peut-il fonder une manière d'envisager la voie droite, tout de même qu'il se dégrade d'une manière qui lui est propre? La voie droite est sécurité fondant l'infatigable regard de l'amour; la voie droite est ferveur d'esprit se jouant de toute errance en touchant la Réalité. La voie droite a en quelque sorte une amplitude qui canalise sans l'offusquer la souplesse de la vie. Et c'est, croyons-nous, cette amplitude que manifeste l'existence de deux types de traités de la Trinité, quoi qu'il en soit d'ailleurs de leur valeur respective. Nous avons confronté ces deux types, au risque de les opposer à l'excès. C'est aussi faire ressortir leur originalité. L'un et l'autre, nous le pensons, est en fait comme en droit requis à l'équilibre de la tradition vivante conduite par la Sagesse de l'Esprit.

L.-B. Guérard des Lauriers, O. P.

N. B. — « De la vie de Richard de Saint-Victor, l'histoire n'a pas retenu grand-chose. Elle ignore la chronologie de ses œuvres et, par conséquent, la date du *De Trinitate*. Cette œuvre de maturité peut sans doute être située après le Concile de Reims qui, en 1148, examina la doctrine de Gilbert de la Porrée. Mais à quel moment fixer la maturité d'un homme dont la date de naissance est inconnue? L'ouvrage appartient à la seconde moitié du XII^e^ siècle qui est l'époque de la floraison du grand enseignement dans les écoles de Laon, de Chartres, d'Orléans et de Paris.

« Abélard n'a guère survécu au Concile de Sens : il a terminé en 1142 sa carrière éblouissante et équivoque. La pensée difficile de Gilbert continue à exercer l'ingéniosité des commentateurs et à susciter les admirations, comme aussi les critiques. Bernard de Clairvaux est mort en 1153. Pierre Lombard, à Notre-Dame de Paris, dispense une théologie sage et équilibrée, promise à de longs avenirs. L'abbaye de Saint-Victor est encore dans toute sa gloire, avec le grand souvenir d'Hugues et le prestige de science et de sainteté de Richard.

« Une curiosité universelle, une confiance jeune quelque peu absolue en la dialectique, et en même temps, chez les mêmes penseurs, un élan de piété incomparable, ce qu'il faut appeler une ferveur de l'intelligence et un intellectualisme mystique, bref une sorte d'état de grâce qui représente une réussite de haute qualité et peut-être un moment unique dans l'histoire de la théologie. A la suite de saint Anselme, ils veulent parvenir à l'intelligence de ce qu'ils croient et trouver aux articles de foi les fameuses « raisons nécessaires ». L'impulsion d'Abélard, malgré sa témérité, n'est pas arrêtée, et Richard de Saint-Victor s'avance avec intrépidité sur la route jalonnée par saint Anselme » (cf. Introduction de l'ouvrage cité ci-dessus, pp. 7 et sv.).

UN HOMME D'ÉTUDE

« Qui poursuit l'infini avec ferveur. »

Simonide voulait un jour persuader un de ses amis de laisser de côté la recherche de Dieu, et d'appliquer son esprit aux réalités humaines, déclarant que l'homme doit se soucier des choses à sa portée : que l'homme se complaise dans l'homme, que le mortel s'occupe des choses mortelles. A quoi Aristote réplique : l'homme doit au contraire se hausser, pour autant qu'il le peut, aux réalités immortelles et divines. Certes il n'en peut percevoir que peu de chose, mais ce peu est plus digne d'amour et de désir que la connaissance des réalités inférieures. De fait, à résoudre déjà les problèmes de l'univers, ne fût-ce que par des hypothèses provisoires, notre jouissance intellectuelle est déjà très grande.

De ces propos d'Aristote il apparaît qu'une connaissance imparfaite des réalités supérieures confère à l'âme une perfection suprême. Face à ce qui dépasse sa raison, l'esprit ne peut être à niveau ; mais c'est, fût-ce alors dans la médiocrité de la foi, une haute perfection.

... A ces vérités de foi qui ne deviendraient perceptibles que dans la vision de Dieu même, la raison humaine trouve accès par des analogies. Ce n'est pas de quoi certes établir des démonstrations, ni des évidences ; mais, écarté ce qui serait présomption, l'esprit, dans ces raisonnements débiles et ces considérations menues, éprouve une extrême complaisance.

... C'est couper d'eau le vin fort de la sagesse, direz-vous, de

l'eau de la raison au vin de la Parole de Dieu, mélange corrupteur. Que non pas, si vous êtes bon théologien ; car ce n'est pas alors le vin qui est coupé d'eau, mais bien l'eau qui est changé en vin, comme aux noces de Cana.

... C'est cette recherche qu'exalte Hilaire, dans son livre sur la Trinité : « Dans ta foi, entreprends, progresse, acharne-toi. Tu n'arriveras pas au terme, je le sais, mais le moindre progrès est déjà plein de grâce. Qui poursuit l'infini avec ferveur progresse, même s'il n'arrive pas à ses fins. Mais pour cela, garde-toi de prétendre percer le mystère, par cette immersion dans la vérité sans rivage; la première condition est de comprendre qu'elle passe toute compréhension. »

Somme contre les Gentils, livre I^er^, chap. 5 et 8.
Comm. sur le traité de la Trinité, de Boèce, quest. 2, art. 3, rép. 5.

La liberté de l'esprit.

N'est-ce pas la vie active et son ascèse qui commandent et règlent la vie contemplative ? Non. La vie contemplative consiste en une certaine liberté de l'âme. « La vie contemplative, dit saint Grégoire, appliquée non aux choses temporelles, mais aux éternelles, nous fait entrer dans la liberté de l'esprit » (Hom. 3 sur Ezéchiel). Et Boèce de même : « Les âmes humaines deviennent nécessairement plus libres quand elles s'établissent dans la contemplation de l'intelligence divine que quand elles se dispersent dans le monde corporel. » D'où il apparaît que la vie active ne commande pas directement à la vie contemplative. Elle ordonne bien plutôt certaines œuvres actives en vue de disposer à la vie contemplative, ce qui est la servir bien plutôt que la commander. « La vie active, dit encore Grégoire, est un service, la vie contemplative une liberté. » (*Ibid.*)

Somme théologique, II^e^ partie, II, quest. 182, art. I, rép. 2.

La raison concourt à la plénitude de toutes les vertus.

... Il existe un genre de dispositions à la vertu, qui résulte de la nature de l'individu, et par lequel un homme quelconque se trouve incliné à exercer une certaine vertu en raison de sa complexion naturelle. Or cette inclination est bien, à la vérité, un certain commencement de vertu ; ce n'est cependant pas une vertu parfaite, parce qu'une vertu parfaite impliquerait que le gouvernement de la raison fût déjà établi. C'est pourquoi l'on met dans la définition de la vertu, qu'elle choisit les moyens *selon la droite raison*. Or si quelqu'un suivait les inclinations de ce genre sans discernement de la raison, il pécherait souvent, et par conséquent, considéré sans le secours de la raison, ce commencement de vertu ne constitue pas une vertu parfaite.

Il faut en dire autant (des aptitudes naturelles, des puissances spirituelles ou des passions) : dans l'intelligence, car si l'on descend des principes universels jusqu'aux conclusions particulières, c'est par une recherche de la raison ; dans la volonté, car c'est encore grâce au secours de la raison que l'homme se trouve conduit du désir de la fin dernière aux moyens qui conviennent à cette fin ; dans les passions enfin, car c'est la raison même qui, commandant à l'irascible et au concupiscible, se les assujettit.

Il est donc manifeste que le concours de la raison se trouve requis pour que la vertu soit consommée, qu'il s'agisse d'une vertu de l'intelligence ou de la volonté, de l'irascible ou du concupiscible. Et voici en quoi consistera sa consommation : que la disposition à la vertu qui se trouve dans une faculté supérieure s'applique à la vertu de la partie inférieure. Par exemple, que l'homme soit rendu apte à une vertu de la volonté, à la fois par la disposition qui se trouve dans la volonté et par celle qui se trouve dans son intelligence ; et qu'il soit rendu apte à la vertu qui est dans son irascible et son concupiscible, à la fois par le commencement de vertu qui se trouve en eux, et par celui qui se

trouve dans les facultés supérieures, mais non pas inversement. Il résulte de là que la raison, la plus haute des facultés, concourt à la plénitude de toutes les vertus... Ainsi la perfection de la vertu ne lui vient pas de la nature, mais de la raison.

Somme théologique, IIe partie, I, quest. 55, art. 1.
Question disputée sur les vertus, quest. 1, art. 8.

Le temps est comme un inventeur.

Le temps est comme un inventeur, ou du moins un bon coopérateur. Non pas certes que de lui-même il fasse quelque chose, mais parce qu'il affecte le contenu de nos découvertes. Si en effet quelqu'un se livre, selon la marche du temps, à la recherche de la vérité, il est soutenu temporellement dans l'effort de son esprit, soit en ce sens que chaque homme découvre ce qu'auparavant il ne voyait pas, soit collectivement, parce que, nourri des inventions de ses prédécesseurs, il progresse au-delà.

C'est de cette manière que s'accrurent les progrès des sciences : d'une modeste découverte initiale, on progressa peu à peu jusqu'à de grands ensembles ; il appartient à chaque homme de développer ce qui dans les considérations de ses prédécesseurs était déficient.

Que si l'acquis des siècles n'est pas entretenu par l'étude, le temps alors en ronge le capital, tant pour l'individu dans sa négligence, que pour le genre humain. Ainsi périclitèrent certaines sciences, jadis florissantes chez les Anciens.

Commentaire sur l'Ethique, livre I, leçon II.

Si quelqu'un veut écrire contre mes solutions.

Il y a des gens qui présument à ce point de leur esprit, qu'ils pensent pouvoir mesurer dans leur intelligence la nature de toutes

choses ; ils estiment être vrai tout ce qu'eux jugent tel, et faux ce qu'ils rejettent.

Somme contre les Gentils, livre I, chap. 5.

Dans le choix et le refus des opinions, l'homme ne doit pas être conduit par l'amour ou la haine de qui les propose, mais par la certitude de la vérité. Il faut aimer l'un et l'autre, dit Aristote, et celui dont nous adoptons l'opinion, et celui que nous répudions ; car l'un et l'autre s'appliquèrent à la recherche de la vérité, et en cela ils sont nos collaborateurs. Reste qu'il faut suivre la plus certaine, entendez l'opinion de qui est parvenu plus certainement à la vérité.

Commentaire sur la Métaphysique, livre XII, leçon 9.

Si quelqu'un veut écrire contre mes solutions, il me sera très agréable. Il n'est en effet aucune manière de mieux découvrir la vérité et de réfuter l'erreur, qu'en se défendant contre les opposants.

De la perfection de la vie chrétienne, finale.

De même que dans les tribunaux nul ne peut juger qu'il n'ait entendu les raisons des deux parties, de même est-il nécessaire, à qui veut philosopher, d'entendre tous les penseurs dans leurs recherches opposées, pour avoir plus de ressources dans son jugement.

Commentaire sur la Métaphysique, livre III, leçon 1.

Saint Thomas d'Aquin.

LA VIE RELIGIEUSE ACTIVE

Un livre nouveau

Après avoir lu avec un intérêt sans cesse en éveil (intérêt qui sera sûrement partagé par tous les lecteurs) le livre du chanoine Huyghe : *Equilibre et Adaptation,* nous ne pouvons mieux entamer notre proposition qu'en laissant la parole à l'auteur, qui dans sa conclusion résume ainsi le but de son œuvre :

« Nous ne pouvions pas être complet, mais aussi nous ne le voulions pas, car notre but n'était pas de traiter chacune des questions à fond, mais de montrer le lien qui les unit. En somme, c'est l'existence même de la religieuse active que nous avons voulu étudier. D'abord, l'aspect extérieur qui nous frappe le plus : le dévouement jusqu'au surmenage, les problèmes actuels que soulève le contact de plus en plus étroit avec un monde technique et paganisé.

« Ensuite, nous nous sommes posés la question de la formation spirituelle approfondie qu'exigeaient ces problèmes nouveaux. Nous avons voulu montrer que cette formation ne pouvait plus seulement être donnée au noviciat, mais au cours de toute la vie religieuse. Nous avons choisi trois exemples, trois domaines où une telle formation pouvait être donnée : celui de l'oraison, celui de la charité fraternelle, celui de l'intelligence de la croix. Et pour réussir une telle éducation des religieuses, nous avons osé esquisser le programme d'une école de Supérieures.

« Enfin, nous nous sommes demandés comment l'immense somme de dévouement accumulé par les religieuses pouvait être orienté, renouvelé, adapté selon les besoins de l'Eglise d'aujourd'hui, dans une véritable fidélité aux intuitions apostoliques des fondateurs et fondatrices. »

Certes, l'on s'en doute aisément, un tel programme ne peut qu'être condensé pour faire l'objet d'un seul livre. Aussi à première vue, les essais de solution pourront paraître un peu hâtifs ou utopiques à celles qui ont pour

charge de résoudre des problèmes toujours délicats, parfois douloureux.

Soulignons-le encore une fois, le but de l'auteur n'est pas tant d'apporter des solutions toutes faites, que comme il le dit lui-même « d'amorcer un dialogue ». Et ce dialogue est largement entamé. Il replace d'emblée la vie religieuse à sa vraie place : au cœur même du courant d'eau vive de l'Église, là où tous ceux qui ont soif doivent venir puiser. Il veut faire revivre pour *chaque* religieuse la parabole des talents, c'est-à-dire donner un plein épanouissement à sa triple personnalité : de personne humaine, de « consacrée » et de chargée de mission. Pour ce faire, il dénonce, parfois avec causticité, les carences des personnes et des institutions, ou apporte des solutions positives d'enrichissement. Mais toujours, il met avec vigueur en relief la nécessité vitale et urgente de réadapter la vie religieuse, sous toutes ses formes, aux nécessités actuelles : « s'adapter, c'est, dans un sens juste et pratique, accomplir en tout, avec l'esprit magnanime et généreux des saints fondateurs, qui furent en leur temps de vrais précurseurs, ce qu'ils feraient s'ils vivaient de nos jours ».

Cette adaptation est de toute évidence le point névralgique, douloureux, car si l'accord est unanime sur son principe, la réalisation pratique exige autant de compétence que d'intuition, d'autorité que de souplesse, et d'audace que de prudence. Ce qui nous semble si précieux dans ce livre du chanoine Huyghe, c'est précisément le respect profond avec lequel il traite ce point sensible. Son souci de ne pas « réduire » le problème à de simples mesures administratives sera un encouragement réel pour tous ceux et celles qui l'affrontent.

Il n'entre pas dans la ligne de cet article d'analyser en détail tous les aspects soulevés par l'auteur. Son œuvre d'ailleurs mérite plus d'être méditée que lue, mais nous voudrions évoquer en passant ce qui nous a le plus séduit. Dans un remarquable chapitre sur le surmenage, il dénonce celui-ci comme une des causes profondes de l'appauvrissement de la vie religieuse, sur tous les plans. Avec acuité, il met à jour toutes les causes extérieures ou psychologiques de ce surmenage : « elles auraient sourdement une sorte de mauvaise conscience à s'en inquiéter », mais il propose en même temps d'excellentes solutions pratiques pour y remédier.

Il nous semble surtout avoir donné sa pleine mesure lorsque, choisissant parmi beaucoup d'aspects possibles de la vie religieuse, il traite pour toute l'étendue de celle-ci, sur l'oraison, la charité fraternelle, et l'intelligence de la Croix.

Chapitres remarquables qui, quoique l'auteur s'en défende, sont de vrais traités condensés de spiritualité, où chacun puisera un renouveau intense de vie intérieure. Remarquables d'abord en eux-mêmes, pour leur richesse propre : « L'oraison vient du cœur, les mots de la prière vocale sont une cendre humaine qui recouvre une étincelle du feu divin. La charité fraternelle est beaucoup plus qu'une vertu. Elle est

toute la vie spirituelle. La Croix du Seigneur va résolument au-delà des forces humaines, là où le glaive atteint « la jointure de l'âme et de l'esprit », là où on n'est plus capable que d'un cri dans la nuit. »

Remarquables surtout, par la psychologie vivante déployée pour « éduquer » la religieuse tout au long de sa vie sur les aspects étudiés :

« Si le feu de l'oraison a été convenablement allumé pendant le temps de l'oraison, tout ce qu'on mettra dans le foyer pendant la journée prendra feu à son tour. Importance majeure de la charité fraternelle comme ascèse et comme mystique de la vie religieuse, comme source d'équilibre affectif et psychologique des personnes. »

Intelligence de la Croix dans tous les domaines : « Aucune étape de la vie, aucun secteur de leur activité, aucun recoin de leur cœur qui ne doive être visité par le Seigneur crucifié. Ce n'est pas tragique. C'est le destin que le Père a choisi pour son Fils, et qu'Il choisit pour ceux qu'Il lui unit. Il importe de le savoir dès le début. »

Nous pourrions multiplier les textes. Mais nous préférons laisser à chacun la joie de les découvrir par soi-même.

Qu'il s'agisse de cette partie que nous venons d'évoquer plus longuement, ou des autres, traitant avec maestria, de la valorisation humaine et technique de la religieuse, de l'autorité des supérieures, ou de leur mission évangélisatrice, l'originalité propre du livre consiste à nos yeux en ce que l'auteur s'est appliqué avec courage et simplicité à décanter le superflu pour faire place à l'essentiel, à ôter les masques pour laisser voir le vrai visage.

Nous sommes sûrs que ce courage sera apprécié avec reconnaissance par toutes les supérieures auxquelles il s'adresse, et que ce livre trouvera une large audience au plus profond de leur cœur.

P. Pirnay, S.J.

LE LIVRE DE L'AMOUR

La Sainte Écriture conseille fortement de publier les *Mirabilia Dei* et invite à cacher les secrets du Roi. C'est entre ces deux pôles — de la discrétion et du témoignage — qu'oscille, dans une hésitation interrogative, la conscience de celui qui a vu et entendu. En ce qui concerne l'expérience exceptionnelle, sur le plan humain et spirituel, de Jacqueline Vincent [1], le R. P. Bruno, après avoir réfléchi, consulté, a opté. Le vice a trop de voix tumultueuses pour que la vertu se taise toujours. L'Évangile est à crier sur les toits. Celle qui avait, sous le voile de l'anonymat, parlé dans plusieurs enquêtes des *Études carmélitaines* en des analyses de tous points remarquables, méritait de prendre sa place, avec les dimensions de sa personnalité, dans cette collection de psychologie religieuse où l'expérience justifie la doctrine comme la doctrine éclaire et oriente l'expérience.

C'est moins une étude construite qu'un dossier d'une grande richesse qu'offre à notre réflexion le R. P. Bruno. Ce dossier comprend trois parties : l'*Autobiographie* de Jacqueline Vincent, le *Recueil* dans lequel sont présentés, notamment, les romans de cet écrivain de qualité et *Salut, ma joie!* fragments d'une œuvre inachevée, riposte pascale d'un livre funèbre sur lequel les revues même catholiques ont trop attiré l'attention d'un public qui réclame d'autres nourritures, du moins qui en a besoin.

Tout en ne cachant pas son admiration émue pour cette âme dont il a pu constater les ascensions mystiques dans le climat d'une incontestable authenticité spirituelle, le R. P. Bruno laisse aux psychologues et aux théologiens la liberté de leurs réactions et de leur jugement. Il reste qu'il est le seul, en possédant toutes les données du cas — mot qu'on écrit en s'excusant puisqu'il s'agit d'une âme — à pouvoir dégager de cette exis-

1. *Le livre de l'Amour*, Jacqueline Vincent présentée par le P. Bruno de Jésus-Marie, Coll. « Études Carmélitaines », Éd. Desclée de Brouwer, Paris ,1960, 292 pp.

tence, de son évolution, de la portée exacte de certaines déclarations, de plusieurs états évoqués, la signification exacte. C'est à l'intérieur de cette expérience qu'il importe de se placer pour la comprendre et il est préférable de la comprendre que de la juger.

*
* *

Cette vie fut sous le signe de la croix; son mariage — vingt-quatre ans de martyre —, « viol légal » (p. 51) sous celui de l'échec. Nous ne nous appesantirons pas sur les aspects et les détails de cette double expérience, conjugale et familiale : Jacqueline Vincent les signale avec une pudeur qu'on imitera. De ce destin de souffrance, par la transmutation de la grâce, elle fit une destinée d'amour, d'oblation rédemptrice dont le dernier mot fut la joie. Elle a écrit : « La souffrance, nous l'aimons, malgré qu'elle nous torture, parce qu'elle nous emporte... J'ai une âme qui chante. J'aimais les jeunes Hébreux dans la fournaise » (pp. 247-248). Aucune révolte contre l'injustice de son sort, aucun ressentiment, mais, après quelques années d'adaptation à la volonté de Dieu, le consentement définitif à cette prédestination victimale.

Dans cette voie royale de la Croix qu'on gravit avec elle, une oasis de fraîcheur où l'on respire quelques années. Pendant la guerre 1914-1918, son mari fut mobilisé; elle-même s'engagea comme volontaire dans les services de la Croix-Rouge et c'est alors qu'un jour un petit enfant se précipita dans ses bras et sur son cœur en criant « Maman » (p. 104). Cette femme qui a pu déclarer : « La moelle de mes os n'est que maternité » (p. 206) allait se dilater dans un épanouissement humain qui marquerait une détente. Cet enfant qui, sous son influence, s'ouvrit merveilleusement à Dieu, lui fut ravi subitement (p. 135). Ce ne sont pas les pages les moins pathétiques que celles où nous voyons cette femme se pencher sur des mourants pour les offrir à Dieu : son père (p. 92), sa mère (p. 142), le fils de sa sœur (p. 88). Ce service suprême, elle ne put le rendre à un frère très aimé mort pour la France (p. 114).

La grâce s'insère dans une nature, utilise les tendances du caractère, baptise les dynamismes de la personnalité. Jacqueline Vincent nous apparaît avec quelques traits dominants. Cette femme qui a été si compréhensive s'est définie « une grande solitaire » (p. 286). Elle recherchait la cellule intérieure où elle cacherait tout (p. 32) et, sur les chemins de crête du dépouillement, elle goûterait la « beauté austère de cette solitude totale » (p. 95). Cette passion pour la solitude, loin d'être le signe de l'introversion, était l'exigence en elle de l'Absolu qu'elle a diagnostiquée avec sûreté. « Le plus ancien sentiment, vertige dans l'infini, de l'infini » (p. 23). « Ma nature se ruait vers l'absolu » (p. 24). « J'ai eu horreur du partage. Tout ou rien » (p. 36). « On me pardonnera d'être une démesurée. Je n'étais pas née pour être « moyenne » en rien » (p. 279). Elle ne pouvait respirer à l'aise que sur les cimes,

parce que Dieu l'attirait, parce qu'elle était une capacité d'amour que seul il pourrait remplir. « Je crois que je suis faite pour l'abîme, et que, avec l'aide de Dieu, cet abîme, c'est l'Amour » (p. 12). Sur cette terre qui « est presque un carnaval » et « où un visage nu est exceptionnel » (p. 252), elle poursuivait cet idéal d'une vérité totale dans la lumière, l'amour et le sacrifice.

C'est dans le réseau mystérieux de ces structures psychiques que se jouerait le grand jeu de la grâce, qu'allait se conquérir, s'affermir et se consolider un équilibre réel, malgré certaines apparences, dont le centre était Dieu. Elle pouvait s'écrier : « Serais-je inférieure parce que je suis à toi ? » (p. 223) et s'assigner ce programme : « être spirituel dans sa chair de peur de devenir charnel dans son esprit » (p. 252). La spiritualité carmélitaine à laquelle elle serait initiée, qu'elle assimilerait, qu'elle vivrait (pp. 171, 253), qui apporterait des réponses fulgurantes à ses problèmes, deviendrait la patrie de son âme, le climat de sa prière, l'un des cadres privilégiés de son action intellectuelle et apostolique. Fut-elle plus sanjuaniste que thérésienne ? Sanjuaniste dans sa vie intérieure par ce sens aigu des dépouillements libérateurs et de la primauté de l'amour, elle fut thérésienne par l'exercice d'une exemplaire maternité spirituelle. Cette femme qui, en apparence, lui semblait étrangère se sentait en vérité toute proche de sa contemporaine, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, qu'elle aimait comme une sœur d'âme.

*
* *

A la lecture de ces documents, un psychanalyste et même un psychologue averti ne manqueront pas de poser certains problèmes qui ne peuvent ni ne doivent être éludés. Abordons-les sereinement dans les limites de cette chronique.

1. Son échec dans le mariage ne proviendrait-il pas partiellement d'une frigidité constitutionnelle et caractérielle dont le dossier fournirait quelques symptômes ? Adolescente, jeune fille, elle avait horreur des contacts (p. 38); elle demeurait insensible sous le baiser de flamme d'un jeune homme (p. 39); elle aspirait à la maternité sans la nuptialité (p. 35). Si elle fut d'une pudeur extrême, si elle tint à sauvegarder l'intégrité de sa personnalité, elle accepta le mariage et ce fut l'union à un homme — « dont la passion n'était que désir » (p. 51) — qui la déçut. Une distinction précise réfute l'objection : « Je constatais douloureusement que le mari me répugnait et non le mariage » (p. 55). Elle sut parler de l'amour et du mariage en des termes qui ne recèlent aucune résonance pathologique. Elle se réjouit pleinement du bonheur de ses sœurs et communia à leurs joies profondes (p. 202).

2. Des traits de masochisme ne peuvent-ils pas être relevés et leur ensemble ne constitue-t-il pas une nouvelle objection à l'équilibre psycho-spirituel de cette femme ? A sept ans, elle adopte un régime de sanctions (p. 21); une défaillance appelle un tarif de pénitences (p. 25); elle se fait une guerre sans pitié (p. 26); elle

se complaît dans l'humiliation (p. 34); elle compte ses mortifications pour la guérison d'Edith (p. 40); elle se déchire avec des griffes pour la guérison de Brigitte (p. 63); elle éprouve une sorte de volupté à se rouler dans la souffrance (p. 86); elle avoue : « Le désir de l'abjection domine la volonté de réparer qui ne sait pas prendre de forme en mon âme » (p. 170).

Jacqueline Vincent, passionnée dont la loi est l'extrême et parfois l'excès, n'a jamais cultivé la souffrance pour elle-même, mais l'a ordonnée à l'amour. Elle a caractérisé d' « idiot » un ascétisme sans mystique (p. 225) et demandait à souffrir pour que les autres soient heureux. Quand elle eut saisi que le Calvaire était la montagne sur laquelle elle devait planter sa vie — pour reprendre l'image de Lacordaire —, elle épuisa, dans une fidélité héroïque, la vertu de cette grâce d'élection. On reste interdit d'effroi devant l'acte d'offrande suprême qu'elle fit (p. 207), se consacrant inconditionnellement aux desseins du divin Rédempteur. Plus encore que les mortifications afflictives qu'elle s'imposa avec une « démesure » qu'elle reconnaissait, c'est le renoncement intérieur et total auquel elle consentit qui est le critère de sa valeur : patience inaltérable dans l'épreuve, silence au sein de la calomnie, inconfusible bonté en réponse à l'agressivité sauvage, immolation de toute fixation et de toute compensation affectives, privation des sacrements, de la messe quotidienne, de la direction sacerdotale lorsque son mari l'eut exigé. Ce qui traverse et domine cette existence, ce n'est pas la souffrance, mais l'amour qui confère à la souffrance et sa mesure et son sens et son prix.

3. Dans la dernière partie de sa vie, Jacqueline Vincent connut et analysa avec lucidité des états paroxystiques (crise de 1943 — maladie de juillet 1951) qui nécessitèrent des consultations, des examens, des traitements. Les médecins qui l'ont observée, suivie, soignée, n'ont pas contesté son équilibre psycho-spirituel malgré ces accidents que n'expliqueraient que trop les épreuves agonistiques de son existence et la tension continuelle à laquelle elles la soumirent. Dans l'humilité elle accepta ces événements somatiques, constatait les limites de la liberté et ne recourut qu'avec réticence à des remèdes qui pouvaient à la longue agir sur la belle transparence de ses facultés mentales (p. 248). Pour les spirituels, tout est grâce. Avec le Vénérable P. Libermann, elle aurait pu parler de sa « chère maladie ». *Omnia propter electos.*

4. Il est indéniable que Sœur Madeleine de Jésus-Marie — son nom dans le Tiers-Ordre du Carmel — a vécu une très haute expérience religieuse, caractérisée par des états d'oraison (p. 173) et une nuit purificatrice (p. 156). A-t-elle été introduite dans la vie mystique ? Le 17 février 1927, elle ressentit « un trait d'amour », l'une de ces blessures mystiques que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix ont décrites dans leurs œuvres. Avec sobriété mais précision, elle a raconté plusieurs apparitions de sainte Thérèse de Lisieux dont elle fut gratifiée. Rien ne nous permet, dans un tel

contexte de loyauté et de vertu, de contester la vérité de son témoignage.

***

En relisant plusieurs fois le *Livre de l'Amour*, en voyant se dessiner cette physionomie spirituelle fascinante, nous la comparions à d'autres femmes contemporaines, à Simone Weil pour sa passion de l'Absolu, à la Vénérable Carré de Malberg pour sa prédestination victimale, à Edith Stein pour son imprégnation carmélitaine, à Gertrude von Le Fort pour ses talents littéraires, à Elisabeth Leseur pour son rayonnement. Jacqueline Vincent est une héroïne claudélienne et une fleur authentique du Carmel.

Pierre Blanchard.

LES LIVRES

Missel quotidien, vespéral et rituel, par les moines bénédictins de l'abbaye de Clervaux. Éd. Brepols, Turnhout-Paris, 1960; 2.580 pp., 6 pl. h. t.; 25,40 NF.

L'équipe liturgique de l'abbaye de Clervaux publie un nouveau missel, contenant le texte latin et français de toutes les messes de l'année (aux messes de semaine, épître et évangile sont donnés seulement en français), les vêpres des dimanches et fêtes ainsi que les complies, le rituel de l'administration des sacrements (sauf l'ordre), le texte français des psaumes pouvant être chantés à l'introït et à la communion, le kyriale, les prières usuelles, etc.

La clarté de la présentation et la richesse des notices historiques ou exégétiques (un peu subtiles parfois, ainsi p. 1032, où il est dit que le prêtre ne s'arrête qu'un instant après la communion, parce que le repas pascal doit se prendre à la hâte) classeraient ce missel parmi les meilleurs.

Mais pourquoi avoir pris le parti de donner les lectures et les pièces de chant dans la traduction de la Bible de Jérusalem ? Entre cette traduction, faite sur l'original hébreu ou grec, et le texte de la Vulgate suivi par la liturgie, et encore modifié par elle pour y couler sa propre prière, il y a en effet une sensible différence, que des corrections ou des notes ne suffisent pas à combler. La liturgie a sa manière à elle de lire la Bible et de l'interpréter; tout missel ne devrait-il pas s'y conformer ?

PH. R.

Messale domenicano, 2d edizione a Cura di P. Angelico FERRUA, o.p., Turin, 1959; 1.860 pp.

Ce missel dominicain se présente agréablement, dans une typographie aérée. Il est plus sobre de renseignements liturgiques et surtout bibliques que la plupart de nos missels français pour fidèles. Mais il s'adresse à des religieux, à des religieuses et à des tertiaires dont le missel ne doit pas constituer toute la bibliothèque. Ses introductions aux principaux temps et aux fêtes témoignent d'une juste orientation liturgique et disent bien l'essentiel. Les notices hagiographiques sont précises, en particulier pour les saints et bienheureux de l'Ordre, et n'ignorent pas les problèmes de critiques. Cette deuxième édition se justifie par la mise à jour des textes et aussi des titres, en conformité avec les réformes récemment adoptées par l'Ordre. En appendice, l'ordinaire de la messe romaine achève de rendre ce livre utile aux membres de l'Ordre : même les moniales cloîtrées en ont besoin parfois !

A.-M. ROGUET.

M. MICHELET : *Demain c'est dimanche.* Courtes lectures pour dimanches et fêtes. Éd. Saint-Paul, Fribourg, 1959; 230 pp.; 6,75 fr. s.

Le Jour du Seigneur doit être pour le chrétien l'occasion de chercher dans la révélation une lumière pour sa vie quotidienne et une réponse aux problèmes qui ne cessent de se poser à lui dans le monde moderne. Dans cette perspective, les instructions

familières, mais pénétrantes de M. Michelet, chanoine de l'abbaye Saint-Maurice-en-Valais, fourniront de bons thèmes de méditation ou de prédication.

PH. R.

Missel de Frère Éloi. Préface de Mgr GARRONE, illustré par M. TIMOLÉONTHOS, avec un choix de cantiques. Pour enfants de 8 à 12 ans. Éd. Labergerie, Paris, 2,40 NF.

Les Éditions Labergerie présentent un très joli missel d'enfants, cartonné, en couleurs, agréable à lire, à regarder, à suivre, et d'un prix extrêmement modique : 2,40 NF. — Le texte, très simple, est également dense. C'est simplement un missel « désencombré », accordé à l'enfant et à la prière.

A.-M. H.

PHILIPPE GUIBERTEAU : *Les Hommes et les Rites.* Coll. « Alternance ». Éd. du Scorpion, Paris, 1959; 224 pp.

Montrer comment le christianisme comble et dépasse le désir, commun à toutes les religions, d'entrer en contact avec Dieu par les signes et les symboles, tel est le dessein de ce livre. Mais on aura une idée suffisante de l'esprit dans lequel l'auteur s'y est exercé lorsqu'on saura qu'il regarde la Légion d'honneur comme un rite satanique, et estime que « ce n'est pas sans raison que le pape est vêtu de blanc, car le blanc est la synthèse des couleurs du prisme, le Saint-Père représentant la plénitude de la lumière intellectuelle » (p. 144).

PH. R.

J. SÉGUY : *Les sectes protestantes dans la France contemporaine.* Éd. Beauchesne, Paris; 294 pp.

L'originalité et le mérite de cet ouvrage n'est pas tellement dans les chapitres qui décrivent chacune des sectes qu'il a choisi d'étudier, mais dans ceux que M. Séguy a intitulés : « La spiritualité des sectes » et « sectes médiévales et sectes modernes ». Il a très justement diagnostiqué que « la secte n'est pas une dissidence d'ordre théologique et dogmatique, mais essentiellement spirituel ». A partir de cette constatation (que son étude prouve largement), il approfondit avec intelligence (bienvaillante « La spiritualité des sectes » et « Sectaire ». On trouvera là tous les éléments qui permettent de comprendre la psychologie du chrétien qui passe aux sectes, ce qui est sans doute plus important que de polémiquer avec elles : on aura grand profit à étudier ces chapitres avec soin pour en tirer des conclusions pastorales. Le tableau du phénomène sectaire du XVI^e^ ou XIX^e^ siècle est aussi fort éclairant.

H. CH. CHÉRY, o. p. : *L'Offensive des Sectes,* 3^e^ éd. revue et augmentée. Éd. du Cerf, Paris, 1959; 520 pp.

L'éloge n'est plus à faire de cette étude désormais classique. A sa première édition, un critique la qualifiait : « l'un des travaux les plus intelligents sur la question ». Rapidement épuisé, il l'est resté longtemps, l'auteur voulant l'améliorer. La nouvelle édition comporte en effet d'importantes additions sur les Rose-Croix, les Baha'is, l'Église du Christ, la Spiritualité vivante, Amour et Vie, les Messagers spirituels, l'offensive pentecôtiste chez les tziganes, etc., et une importante étude sur les petites Églises françaises qui se disent « catholiques non romaines » dont l'inextricable fouillis avait jusqu'ici découragé les essais de synthèse. Conçu dans une intention non polémique mais pastorale, cet ouvrage s'impose à tous ceux qui ont charge d'âmes et aux militants catholiques aux prises avec une « offensive » qui ne cesse de se développer.

D. NOBLET.

LES DISQUES RELIGIEUX

SAINTS ET GRANDS PERSONNAGES

Les disques parlés n'ont pas d'abord connu la faveur du public. Dans la très intéressante vue d'ensemble que les *Informations catholiques internationales* du mois d'août ont consacrée au Disque religieux, on note l'intérêt nouveau qu'il lui porte, notamment pour les veillées paroissiales et l'éducation. La production dans ce secteur est de plus en plus considérable. Voici quelques enregistrements destinés à faire connaître le visage de saints ou de grands chrétiens.

Saint Vincent de Paul, 30 cm. *Éd. du Berger*. Étoile, ETA 3001.

Le texte de Suz. Cornillac fait alterner un récitant et des propos authentiques de Monsieur Vincent d'après les documents originaux du XVII[e] siècle. Fernand Ledoux a adopté l'accent gascon pour exprimer la voix du héros; c'est savoureux (et si bien dit !). « Choix de scènes caractéristiques évoquant tous les aspects saillants de sa vie et montrant l'évolution progressive de l'homme vers le saint. » Le disque baigne dans un climat musical abondant (musique et chœurs d'E. Delpierre). Dialogues vivants, parfois truculents. Ambition (réalisée) : tout raconter de l'essentiel, dans l'ordre chronologique.

Vincent de Paul, de la sainteté à la charité, 30 cm. Coll. « Lumière du Monde ». *Pastorale et Musique* 30-105.

Ici, Marc Meunier-Thouret n'a pas prétendu à la « reconstitution historique », mais à ressusciter un visage. C'est un disque plus « intérieur ». Les plus belles, les plus célèbres paroles de M. Vincent enchâssées dans des scènes et des dialogues établis d'après une étude scrupuleuse des textes qui nous viennent de lui. Le personnage est moins bien servi par H. Rollan, qui manque de la bonhomie proverbiale du saint, mais qui met bien en valeur sa franchise et sa rudesse. Les deux disques se complètent par leurs qualités. On préférera la couleur du premier, la profondeur du second.

Rappel : *Saint Vincent de Paul et les Filles de la Charité. Visage de Monsieur Vincent* (*La Vie Spirituelle*, juillet 1959).

Ignace de Loyola, le pèlerin, 25 cm. *Unidisc* 25-107.

Utilisant le *Récit du Pèlerin* que saint Ignace dicta sur la fin de sa vie, R. de Montvalon évoque les grandes étapes de cette quête de Dieu

qui conduisit le chevalier de Pampelune dans la solitude de Manrèse, puis sur tous les chemins du monde au service du Christ. Bonne équipe d'acteurs. Texte scénique à souhait. Huit scènes que jouent une vingtaine de personnages et que lient la voix d'un récitant et les sons d'une guitare : assez pour marquer les traits majeurs d'une existence mouvementée et féconde, peut-être pas pour faire prendre conscience de ce qui fut sa sainteté propre et l'originalité de son œuvre.

THÉRÈSE DE LISIEUX, sainte des temps modernes, 30 cm. Coll. « Lumière du monde ». *Pastorale et Musique* 30.102.

Une entreprise difficile : la mise en œuvre d'une vie « intime », grâce aux seuls documents véridiques, en renonçant aux tentations du « romancé » et du « sermon », mais non à la volonté de se faire écouter et réécouter... Elle est pleinement réussie. Grâce à Michel Bernard, qui a su écrire, avec la collaboration du P. François de Sainte-Marie (l'éditeur des *manuscrits autobiographiques*) un texte original où il n'y a que de l'authentique et qui distribue avec équilibre les pages essentielles. Grâce à la voix de Marie-Rose Carlié, dont la variété et la discrétion expriment avec bonheur les états d'âme de la petite Thérèse, non par des procédés de métier, mais parce qu'ils ont été éprouvés du dedans. Une musique d'orgue originale soutient discrètement le jeu d'une quinzaine de comédiens, lié par la récitante Claude Nollier. Ce disque, qui a reçu la difficile approbation du Carmel de Lisieux, sera le plus goûté des méditatifs.

BERNADETTE, 30 cm. *Lumen* LD 3.235.

Adaptation dramatique du livre de Marcelle Auclair, par J. Marcillac. Ce fut une émission d'Europe I, — ce qui prouve qu'une émission de radio peut devenir un excellent disque : ce qu'on aime à réentendre et à faire entendre. Tout est puisé aux sources dans les dialogues et dans les faits. Le récit est extrêmement vivant, l'atmosphère de Lourdes autour de Bernadette, les discussions passionnées à propos des apparitions, à Nevers la Sœur Marie-Bernard peu considérée et durement traitée. Parfaite simplicité et fraîcheur du personnage de Bernadette, interprétée par Pascale Audret.

Rappel : *Naissance de Lourdes. Bernadette de Lourdes* (*La Vie Spirituelle*, octobre 1958).

BERNADETTE, 45 tours. *Lumen* LD 1-234.

Ce n'est pas un document sonore, c'est un discours fleuri parsemé de bruitages souvent inutiles, parfois ridicules (ceux des moyens de transports divers qui amènent les pèlerins à Lourdes !). On préférera les précédents.

CHARLES DE FOUCAULD, 30 cm. *Lumen* LD 3-243.

Le récit, pas à pas, de cette vie, de la naissance à la mort, fort bien conduit et qu'on écoute jusqu'au bout sans distraction (écrit par J. Marcillac d'après une étude de J.-Fr. Six). Tout est dit avec la plus discrète sobriété, sans recherche d'effet dramatique, sans « éloquence ». Rien que les faits, les dialogues, quelques paroles authentiques du Frère universel. Aucun romantisme. La grandeur bouleversante du dénuement le plus total par amour de Jésus-Christ. J.-L. Barrault interprète le personnage de Foucauld avec la même simplicité que les quinze acteurs qui l'entourent.

Rappel : *Charles de Foucauld*. Coll. « Lumière du Monde » (*La Vie Spirituelle*, février 1959).

CHARLES DE FOUCAULD, 17 cm., 33 tours. *Scouts de France*, 10, rue de Dantzig, Paris.

Sur fond de musique constante, quelques phrases de texte narratif et d'excellentes citations du Frère Charles de Jésus. Évocation plus que récit, supposé connu. Un peu trop de pathétique dans la diction.

JEAN-MARIE VIANNEY, CURÉ D'ARS, 30 cm. *Lumen* LD 3.250.

Un récit tout simple de J. Marcillac, d'après la biographie de La Varende. Le récitant (B. Dheran) lie les dialogues et décrit les scènes. Très peu de musique et de bruitage. C'est bien enchaîné, cela s'écoute facilement et résume très bien les faits essentiels de la vie du Curé d'Ars. Sobriété (heureuse) dans l'usage de ses sermons et dans les passages relatifs aux luttes avec le diable. On aurait aimé un Curé d'Ars (J. Mercure) plus paysan, mais il est simple, bien accordé avec les autres acteurs. Finalement, c'est fort émouvant.

Rappel : *Jean-Marie Vianney, le saint Curé d'Ars*. Coll. « Lumière du Monde » (*La Vie Spirituelle*, août-septembre 1959).

MESSIRE FRANÇOIS, cantate, 30 cm. *Studio S.M.* 33-40.

Parmi les chantres d'Assise, Léon Chancerel, à qui saint François rendit la joie, est l'un des plus justement célèbres. A travers les poèmes de son *Pèlerin d'Assise*, il a choisi avec Pierre Kaelin, quelques chants d'appel, de miséricorde et de joie, pour en composer un triptyque que le maître de chapelle de la cathédrale de Fribourg a transposé en cantate. Non un oratorio d'église, mais une cantate pour la place publique où Frère François aimait chanter. Vingt instruments solistes de l'Orchestre de Chambre de Lausanne, un baryton solo (P. Mollet) qui est tantôt le pèlerin, tantôt le Poverello, des chœurs (de Fribourg) qui portent sans cesse le poème comme des vagues un bateau, servent cette œuvre lyrique où s'expriment — non toutefois sans quelque monotonie dans l'inspiration musicale — les plus beaux sentiments évangéliques.

VISAGES DE PASCAL, 30 cm. Encyclopédie sonore Hachette 320 E.057.

Un choix abondant à travers l'ensemble de l'œuvre pascalienne; les plus belles pages classées en cinq sections : le savant, l' « honnête homme », le drame de la conversion, l'éveilleur d'inquiétude, l'intimité avec le Dieu vivant. Le choix (de J. Mesnard) est bon. L'étude jointe au disque judicieusement conçue constitue une intelligente (et chrétienne) introduction à la connaissance de Pascal. La diction (de P. Vaneck), claire, mais trop rapide, manque de relief et n'accorde pas à chaque texte sa couleur propre.

PASCAL, *Pensées*, deux 45 tours. Coll. Logos. *Club français du disque* 157.

Ici, l'art d'une diction parfaite (Pierre Fresnay), mesurée et variée, d'une voix humaine qui sent et exprime sobrement chaque nuance, sert admirablement quelques-unes des plus belles *Pensées* : les puissances trompeuses (imagination, amour-propre), fragilité et ridicule de la justice, la raison et le cœur, la grandeur de l'homme, sa vanité et sa misère sans Dieu, l'ennui et le diver-

tissement. Le type des disques qu'on écoute inlassablement.

Rappel : Le *Mystère de Jésus* et le *Mémorial* lus par le P. Roguet (*La Vie Spirituelle*, mars 1959), au dos : un sermon de Bossuet.

Visages de Bossuet, 30 cm. Encyclopédie sonore Hachette 320 E 019.

Beaucoup plus méconnu que Pascal, parce qu'on ne le connaît que comme orateur fastueux du Grand Siècle. Certes il l'est et tel discours cité ici illustre ce côté « éloquent » et quasi épique (fort peu religieux au demeurant). Mais ce fut aussi un théologien, un contempteur audacieux des abus, un moraliste pressant et courageux, un homme d'Église, un homme tout court qui sait ce qu'est l'amour, la faiblesse, la mort, — un croyant et un ami de Dieu. La voix et la diction étonnamment variées de Jean Deschamps font merveille pour exprimer ces contrastes, qui éclatent dans les textes choisis et présentés par G. Hacquard.

Jean XXIII, 33 tours, 17 cm. *Unidisc* EX 33.105.

Pour les amateurs de documents sonores. Un montage qui fait entendre la proclamation de l'élection sur la place Saint-Pierre, la première bénédiction *Urbi et Orbi*, le premier message du nouveau pape, la cérémonie du couronnement.

Pierre L'ermite, 45 tours. *Pastorale et Musique* 17.012.

Hommage de la Bonne Presse à celui qui fut le plus fécond et le plus talentueux de ses collaborateurs. On y entend sa voix, enregistrée peu de temps avant sa mort, et trois brefs extraits de ses livres (mieux aurait valu une piquante nouvelle).

POUR LES ENFANTS

Le martyre de saint Polycarpe, 45 tours. *Lumen* LD 1-750.

L'admirable et authentique récit du martyre de Polycarpe, évêque de Smyrne, en 155, écrit par ceux qui en furent témoins, lu par A. Balpêtré, dramatisé par un bon montage des dialogues et l'évocation des mouvements de foule. Excellent élément d'une veillée religieuse.

Saint J.-M. Vianney, Curé d'Ars, 45 tours. *Studio* S. M. 45-41.

Une classe de catéchisme. Au lieu de la leçon habituelle, le P. Roguet raconte la vie du Curé d'Ars. La classe réagit, pose des questions, s'exclame. Le récit (de Mad. Lanteri) est vivant, à la portée des petits auditeurs; le ton du narrateur chaud, nuancé, direct.

Collection Les Saints Patrons, chez *Festival*, 45 tours.

Nous avons déjà analysé plus de vingt disques de cette collection depuis octobre 1958. Voici les derniers : Saint François d'Assise (FSP 45 3014), de J.G. Moreau. Un des meilleurs. Le projecteur est bien dirigé sur les traits les plus saillants du visage de saint François, à l'aide de l'évocation de quelques faits. Style direct, bien adapté. À la fois plaisant pour l'imagination et nourrissant pour l'âme. Qualité des bruitages.

Dialogues bien enchaînés. — Sainte Thérèse d'Avila (45 3017). Le récit de Marcelle Auclair (garantie d'authenticité) ne sacrifie rien au pittoresque et est ponctué de belles citations de sainte Thérèse (mais pourquoi Maria Casarès les dit-elle de ce ton plaintif ?). Pour enfants déjà grands. — Sainte Monique (45 3022). Un récit fort bien conduit, parfaitement adapté, captivant et plein d'humour, dit avec bonhomie par Pierre Bertin, à qui les enfants donnent la réplique avec un naturel parfait. — Sainte Béatrice (45 3023). Mme Béatrice Dussane a écrit et interprète « le peu qu'on sait » sur la martyre du IIIe siècle, sa patronne; puis elle « rêve », en un sermon fort édifiant, sur ses vertus et sur le symbole de son nom : « une voyageuse qui répand le bonheur ». — Saint Yves (45 3026). Un peu fourre-tout, le texte d'H. Queffelec qui dit à propos de saint Yves certaines choses qui pourraient être dites à propos d'autres saints. Beaucoup d'anecdotes en zigzags. — Sainte Véronique (45 3031). Comme on ne sait presque rien sur Véronique, on nous donne un récit romancé de la Passion, dramatique à souhait, haut en couleurs et en cris, puis les légendes de Véronique en Gaule. — Saint Gérard (45 3032). Des cinq Gérard possibles, c'est un moine français du XIe siècle qui a été choisi. Pittoresque, bien enlevé.

DEUX REQUIEM

Requiem de G. Fauré. 25 cm. *Guilde internationale du disque* MMS-82.

Fauré fut le premier des modernes à renoncer, pour écrire un *Requiem*, aux mouvements de terreur qu'une amplification démesurée du *Dies irae* avait propagés dans toute la Messe des Morts. « Au lieu du couchant tragique que Berlioz avait empâté de teintes sulfureuses, il avait fait se lever une aube sereine, éclairée d'amour et d'espérance » (B. Gavoty). Ce lyrique délicat et subtil, éprouvé par plusieurs deuils, ce maître de chapelle de la Madeleine, familier du grégorien, a trouvé pour exprimer la vision chrétienne de la mort les accents lumineux qui évoquent la béatitude du Paradis. Le soprano de Nadine Sautereau domine cette très bonne interprétation, assurée par les chœurs et l'orchestre philharmonique de Paris sous la direction de R. Leibovitz.

Requiem de Maurice Duruflé. 30 cm. *Erato* LDF 3098.

Comment ce *Requiem* peut-il être à la fois si proche du grégorien et si moderne, passer du grégorien pur à la polyphonie la plus expressive sans presque qu'on remarque la transition, avoir avec celui de Fauré une telle parenté tout en étant si nettement original ? C'est que l'organiste de Saint-Étienne-du-Mont a (comme Fauré) profondément médité le sens chrétien de la mort. Aucunes tonitruances (celles du *Domine Jesu Christe* et du *Libera* n'expriment point l'effroi, mais la lutte pour triompher des puissances infernales) : une prière confiante, des modulations d'espérance et de certitude, de grandes vagues qui montent vers l'infini de l'au-delà et s'apaisent dans le repos attendu. Les soli (H. Bouvier, X. Dupraz), les chœurs (Ph. Caillard et Stéph. Caillat), l'orchestre des concerts Lamoureux et l'orgue de Saint-Étienne-du-Mont (MM. Duruflé-Chevalier) sont dirigés par l'auteur. « Une manifestation musicale et spirituelle de haute valeur, d'une indicible beauté. »

H.-Ch. Chéry, o.p.

LIVRES REÇUS

Aktuelle Fragen zur Eucharistie. Herausgegeben von M. Schmaus. Max Hueber Verlag, München, 1960; 198 pp.; 12.80 DM.

Augsti (L.) : *Johannes XXIII*. Max Hueber verlag, München, 1960; 362 pp.; 15.80 DM.

Angelus Domini. Ouvrage collectif. Quaderno n. 19. Ed. Presbyterium, Rome, 1959; 136 pp.

Bellini (A.) : *Il Movimento ecumenico*. Ed. Presbyterium, Rome, 1960; 180 pp.

Brou (L., o.s.b.) et Vives (J.) : *Antifonario visigotico Mozarabe de la Catedral de Leon*. Monumenta Hispaniae Sacra, Madrid, 1959; 636 pp.

Cadeau (E.) : *L'homme à l'auto*. Coll. « Tout le monde en parle ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 126 pp.

Calvin (J.) : *Commentaires sur le Nouveau Testament, Épitres aux Romains*, t. IV. Labor et Fides, Lausanne, 1960; 386 pp.

Colson (J.) : *Clément de Rome*. Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Éd. ouvrières, Paris, 1960; 88 pp.; 3,90 NF.

Corbin (S.) : *La déposition liturgique du Christ au Vendredi Saint*. Coll. Portugaise. Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1960; 350 pp.

Current Psychological Issues. Essays in Honour of R.-S. Woodworth. Éd. by G. S. and J. P. Seward. Methuen and Co, London, 1958; 362 pp.

Debrix (J.-R.) : *Les fondements de l'art cinématographique*. Coll. « 7e art ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 192 pp.

Delamare (E.) : *Saint Martin*. Coll. « Votre nom, votre saint ». Mame, Tours, 1960; 96 pp.; 17,50 NF.

Delcourt (J.) : *Famille et civilisation urbaine*. Coll. « Études sociales ». La Pensée catholique, Bruxelles, 1960; 134 pp.; 70 fr. B.

Dergo (Abbé A.) : *L'homme à la jambe coupée ou le plus étonnant miracle de N.-D. del Pilar*. « Bibliothèque Ecclesia ». Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 224 pp.; 10 NF.

Dimier (J.-Ch.) : *Le Chrétien devant la maladie et la mort*. Coll. « Je sais — je crois ». Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 126 pp.; 4 NF.

Esdras, Néhémie. La Bible de Jérusalem. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 122 pp.

Fenoyl (M. de, s.j.) : *Le Sanctoral Copte*. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1960; 200 pp.

Fournier (N., c.s.v.) : *Exigences actuelles de la catéchèse*. Les clercs de Saint-Viateur, Montréal, 1960; 288 pp.

Frossard (A.) : *Votre très humble serviteur, Monsieur Depaul*. Bloud et Gay, Paris, 1960; 240 pp.; 15 NF.

Hauteurs sereines. Textes choisis de Dom Augustin Guillerand, chartreux. 2e éd. Benedettine di Priscilla, Rome, 1950; 244 pp.

Heuck (C. de) : *Lettres à mon évêque*. Introduction et traduction par F. de Castro. Coll. « Foi vivante ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 152 pp.

Jany (A.) : *Jean Blin, Missionnaire en Chine*. Coll. « Historique ». Éd. Mignard, Paris, 1960; 142 pp.

JUDANT (D.) : *Les deux Israël*. Essai sur le mystère du salut d'Israël selon l'économie des deux Testaments. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 252 pp.

Kirche und Überlieferung. Herausgegeben von J. BETZ und H. FRIES. Herderverlag, Fribourg, 1960; 384 pp.

L'Église diocésaine. Notes de prédication et de spiritualité. Diocèse de Namur, 1959; 10 fascicules, 168 pp.; 40 fr. B.

Les thèmes spirituels du Missel romain, par l'équipe du Missel biblique. Éd. Tardy, Bourges, 1960; 128 pp.; 12 NF.

LLAMERA (P.-M., o.p.) : *La Perfeccion y la Renovacion de la vida religiosa*. Éd. J. Flors, Barcelone, 1959; 92 pp.

LUTHER (M.) : *Œuvres*, t. IV. Labor et Fides, Genève, 1958; 282 pp.

MCCARTHY (Mother M.-C.) : *The Rule for Nuns of St. Caesarius of Arles : A Translation with a critical Introduction. The Catholic University of American Press*, Washington, 1960; 232 pp.

MERLAUD (A.) : *Jean-Marie de La Mennais*. Préface du Cal ROQUE. Coll. « La Renaissance d'une chrétienté ». Éd. Bonne Presse, Paris, 1960; 322 pp.; 13,50 NF.

Mission sans frontières. Rapport du colloque 1959. Coll. « Foi vivante ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 268 pp.

NEILL (S.) : *Men of Unity*. SCM Paperbacks, Press Ltd Publishers, Londres, 1960; 192 pp.

PÉQUIGNOT (H.) et ROSCH (G.) : *Notre vieillesse*. Coll. « La maladie et nous ». Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 114 pp.; 12 NF.

Pio XII. Ouvrage collectif. Quaderno n. 18. Éd. Presbyterium, Rome, 1959; 172 pp.

Pro Mundi Vita. Fetschrift zum Eucharistischen Weltkongress, 1960. Max Hueber Verlag, München, 1960; 334 pp.; 23 DM.

Psalmorum Liber primus 1-4. Editio interlinegris polyglotta 4 Linguarum. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1960; 510 pp.; 26 DM.

RAHNER (K., s.j.) : *Sendung und Gnade*. Beiträge zur Pastoraltheologie. Tyroliaverlag, Innsbruck, 1959; 564 pp.

ROCARIES (A., s.j.) : *400 ans aux Indes. La Mission du Maduré*. Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 122 pp.

Saint Robert Bellarmin. Textes choisis, traduits et présentés par D. PEZZOLI. Coll. « Les Écrits des Saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1960; 192 pp.; 6,15 NF.

Sainte Jeanne de Chantal. Textes présentés par Dom I. VON HOUTRYVE. Coll. « Les Écrits des Saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1960; 206 pp.; 7 NF.

Sainte Louise de Marillac. Textes choisis et présentés par J.-P. FOUCHER. Coll. « Les Écrits des Saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1960; 182 pp.; 6,15 NF.

SCHMIDT (H. A.-P.) : *Introductio in Liturgiam Occidentalem*. Coll. « Rerum Ecclesiasticarum Documenta ». Herder, Rome, 1960; 850 pp.

SPENS (W. DE) : *Sainte Rita de Cascia*. Plon, Paris, 1960; 180 pp.; 4,95 NF.

SPIAZZI (P.-R., o.p.) : *Gesu' nella sua terra*. Coll. « Quaderno n° 25 ». Éd. Presbyterium, Rome, 1960; 168 pp.

SUTCLIFFE (E., s.j.) : *The Monks of Qumrân*. The people of the Dead Sea Scrolls. Burns and Oates, London, 1960; 274 pp.

TAVARD (G.-H.) : *Holy Writ or Holy Church*. Burns and Oates, London, 1959; 252 pp.

THOMAS (P. R., o.c.s.o.) : *Mariale (Aelred de Rievaulx)*. Coll. « Le Pain de Cîteaux », n°s 5 et 6. Chambarand, La Trappe, par Roybon (Isère), 1960; 125 et 128 pp.

TRUDEL (P.-E., o.f.m.) : *Monseigneur Ange-Marie Hiral, Gardien et Provincial à Montréal*. Éd. Franciscaines, Montréal, 1960; 224 pp.

UNGER-DREILING (E.) : *Josafat*. Vorkämpfer und Martyrer für die Einheit der Christen. Herderverlag, Wien, 1960; 412 pp.; 16,50 DM.

VAN DEN BUSSCHE (H.) : *Le Notre Père*. Coll. « Études religieuses ». Office général du Livre, Paris, 1960; 108 pp.; 4,95 NF.

VAUX (R. DE, o.p.) : *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. II. Les Institutions militaires et religieuses. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 544 pp.

VERICEL (M.) : *Marie*. Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Éd. ouvrières, Paris, 1960; 112 pp.; 4,50 NF.

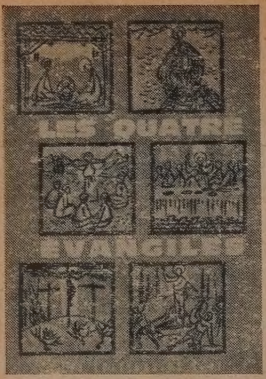
VIENNE (L. DE) : *Spiritualité de la voix*. Coll. « Sagesse du corps ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 288 pp.

VOILLAUME (René, Prieur des Petits Frères de Jésus) : *Lettres aux Fraternités*. Coll. « L'Évangile au XX^e^ siècle ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 2 vol. 408 et 344 pp.

WEST (M.-L.) : *L'avocat du diable*. Roman traduit de l'américain par C. Messadié. Coll. « Feux Croisés, Ames et terres étrangères ». Plon, Paris, 1959; 308 pp.

LISTE DES LIVRES RECENSÉS

G. Huygue, Équilibre et adaptation (P. Pirnay), p. 331. — Le Livre de l'Amour, Jacqueline Vincent présentée par le P. Bruno de Jésus-Marie (P. Blanchard), p. 334. — Missel quotidien, vespéral et rituel, par les moines bénédictins de l'Abbaye de Clervaux (Ph. R.), p. 339. — Messale domenicano (A.-M. Roguet), p. 339. — M. Michelet, Demain c'est dimanche (Ph. R.), p. 339. — Missel de Frère Éloi (A.-M. H.), p. 340. — P. Guiberteau, Les Hommes et les Rites (Ph. R.), p. 340. — P. Seguy, Les sectes protestantes dans la France contemporaine, p. 340. — H.-Ch. Chéry, L'Offensive des Sectes (D. Noblet), p. 340.



LES QUATRE ÉVANGILES

à l'usage du peuple chrétien

Sous couverture plastifiée illustrée deux tons.

1,80 NF

Monté sur couture relié toile impression deux tons.

3,90 NF

Traduction de la Bible de Jérusalem et tables nouvelles des textes évangéliques selon l'ordre de l'enseignement chrétien.

Prix par quantités

384 pages, 11,5 × 16,5

LES ÉDITIONS DU CERF